ANALISIS MARXISTAS Y ANTROPOLOGIA SOCIAL

Textos de Godelier, Firth, Feuchtwang, Terray, Kahn, Friedman, y Bloch

Compilados y prologados por Maurice Bloch

EDITORIAL ANAGRAMA

Análisis marxistas y antropología social

Título de la edición original:
Marxist Analyses and Social Anthropology
Malaby Press Limited
Londres, 1975

Traducción:
M.ª Dolores Comas y Juanjo Pujades (textos de Godelier, Firth y Feuchtwang)
Celia Amorós e Ignacio Romero (capítulo «Modos de producción...», publicado por Siglo XXI, Madrid)
Jesús Contreras (texto de Terray)
Josefina Roma Riu (texto de Kahn)
Juan Frigolé (textos de Friedman y Bloch)

Maqueta de la colección:
Argente y Mumbrú

Portada:
Julio Vivas

© Association of Social Antropologists of the Commonwealth, 1975

© EDITORIAL ANAGRAMA, 1977
Calle de la Cruz, 44
Barcelona-17

ISBN: 84-339-0610-0
Depósito legal: B. 44788 - 1977
Printed in Spain
Impreso en Márquez, S. A., Industrias Gráficas
Ignacio Iglesias, 26 - Badalona

INTRODUCCION

El comité constituido por la Asociación de Antropólogos Sociales para organizar la conferencia decenal en Oxford sobre las Nuevas Direcciones de la Antropología Social, decidió que uno de los temas que se tendría que tratar era el lugar y la influencia de las teorías marxistas dentro de la antropología. La razón de esta decisión fue el renovado interés hacia la problemática marxista fundamental por parte de muchos antropólogos británicos y especialmente de sus estudiantes. Este interés renovado puede relacionarse directamente con la influencia de dos tendencias en la antropología francesa que han provocado mucho interés e incluso entusiasmo en Gran Bretaña. La primera de estas tendencias proviene de la revisión de los principios básicos del pensamiento marxista en la obra de Althusser. Fue especialmente importante que Althusser insistiera en la pertinencia del marxismo para el estudio de las sociedades no dominadas por el modo de producción capitalista. Como resultado de ello, algunos escritores, como Pierre-Philippe Rey y E. Balibar, comenzaron a reconsiderar desde la perspectiva de este marxismo renovado algunos de los datos tradicionalmente estudiados por los antropólogos sociales. Entre este grupo de escritores el más conocido por los antropólogos de habla inglesa es Emmanuel Terray, en parte por el interés que causó la traducción de su libro *El marxismo y las «sociedades primitivas»*, y también porque sus estudios se refieren a una parte del mundo, Africa Occidental, en la que se ha concentrado la mayor parte de los trabajos de la antropología inglesa. La Asociación fue muy afortunada cuando este autor aceptó la invitación y presentó el artículo aquí traducido. En él, Terray no sólo marca su posición y la evolución de la misma desde *El marxismo y las «sociedades primitivas»*, sino que además ofrece un notable estudio de la clarificación que su punto de vista permite realizar de la historia social de un caso particular. La claridad y consistencia de su análisis me parecen admirables; su artículo no es únicamente una contribución importante a la ciencia de

la historia, sino que también, y a diferencia de muchos antropólogos, nos lleva sin vacilaciones donde pretende. Nos ofrece instrumentos para otros análisis, de cuyas implicaciones es plenamente consciente, y por ello pueden ser aceptados o rechazados por otros con un completo conocimiento de lo que están haciendo. Este es un agradable cambio en un tema en el cual las implicaciones ideológicas de muchas teorías y conceptos no están claras, ni para sus inventores ni para quienes las utilizan.

La otra influencia francesa, que dio nueva fuerza a los estudios marxistas británicos en antropología, está íntimamente ligada al desarrollo de las teorías de la cultura de Claude Lévi-Strauss, aunque a través de otros autores. El más importante de los científicos que han combinado a Marx con las teorías estructuralistas francesas es Maurice Godelier. Por consiguiente, fue fundamental que estuviese dispuesto a asistir a nuestra conferencia. No solamente vino, sino que ofreció una aportación esencial sobre lo que él pensaba que era un antropólogo marxista en 1973. El artículo presentado en este volumen analiza muchos de los temas que él subrayó entonces, relativos a las funciones similares que diferentes instituciones pueden desempeñar en los modos de producción de sociedades diferentes, el significado político de la tarea de reconstruir intelectualmente las relaciones causales de varios sistemas precapitalistas y, en general, la cuestión del significado de la ideología en las sociedades sin clases. Este artículo discute tales temas con más detalle del que fue posible durante el corto espacio de tiempo del que dispusimos en la conferencia. Es particularmente valioso porque ilustra la posición de Godelier aplicada a una serie de problemas a los que los antropólogos han prestado mucha atención: los sistemas de parentesco de los aborígenes australianos. Este ejemplo particular le permite sugerir las líneas de análisis que ha usado y que tiene intención de usar para otros estudios acerca de otras sociedades, como el Estado inca y los pigmeos del bosque de Ituri.

El artículo de Godelier también contiene un violento ataque contra lo que él llama empirismo: que inconscientemente pega etiquetas funcionalistas a los fenómenos estudiados como si estas atribuciones funcionalistas proviniesen de los datos mismos. Resulta evidente que Godelier dirige sus críticas hacia el trabajo de buena parte de los antropólogos sociales ingleses. Una defensa de esta última posición se encuentra en el artículo del profesor Sir Raymond Firth, que tenemos la suerte de poder reproducir aquí. De alguna manera Godelier y él representan los dos polos de un diálogo que ambos están ansiosos por mantener.

El artículo de Firth consistía originariamente en una conferencia realizada en la British Academy en memoria de A. R. Radcliffe-Brown, y que fue patrocinada por la Asociación. Fue realizada con anterioridad a la conferencia, pero su contenido estuvo presente en el pensamiento de muchos de los contribuyentes. Como el título lo indica, Firth simpatiza con las teorías de Marx, aunque no

sin cierto escepticismo. Su conferencia muestra bien por qué los antropólogos sociales se han referido tan poco a la obra de Marx. Algunas de sus críticas a Marx, esencialmente la referente a los aspectos específicos del esquema evolucionista que heredó de Morgan, podrían ser respaldadas por los colaboradores más claramente «marxistas», aunque esto no ocurra necesariamente con todas sus críticas. (Por ejemplo, he afirmado que algunos de los aspectos de la noción marxista de propiedad son analíticamente más provechosos que el concepto de derechos.) La diferencia entre Firth y un marxista se da más en el nivel de las relaciones entre teoría, datos y práctica. Firth defiende un tipo de ciencia en la que los nuevos datos, en última instancia, determinarán la teoría; Godelier y otros colaboradores parten de ciertos postulados acerca de la noción de sociedad que apuntan a «desenmascarar», por así decirlo, los sistemas sociales explotadores. El estudio de otras sociedades modificará la manera de concebir la manifestación de las relaciones básicas, pero no cambiará los postulados, ya que se considera que éstos preceden a la percepción subjetiva. En estos términos, el contraste entre estos dos puntos de vista es muy fuerte, pero en la práctica es mucho menos tajante. Y esto por dos razones. La crítica que los marxistas y otros harían del empirismo no consistiría en considerarlo equivocado, sino inviable; esto significa que hay postulados teóricos en el trabajo de todos los antropólogos sociales, y que los mismos tienen significación política. Por ejemplo, la falta de legitimidad asignada por Evans-Pritchard a la búsqueda de leyes en la ciencia social, implica una política del *laissez-faire* y un apoyo al *status quo*. Ahora bien: muchos antropólogos sociales no adoptan esta concepción y, consciente o inconscientemente, han asimilado mucho del marxismo y del materialismo. Por ejemplo, Terray señala elementos «marxistas» en la obra de Gluckman y Fortes, mientras Godelier comenta lo mismo de la obra del propio Firth. La diferencia, por lo tanto, parece proceder más del eclecticismo teórico subyacente al empirismo, que de una distancia insalvable.

La otra razón por la que no puede hablarse de una ruptura entre los empiristas y los marxistas, como podría parecer a primera vista, es la desaparición del carácter monolítico que hasta hace poco ha definido al marxismo, tanto en el mundo de la ciencia como en el de la política. Los trabajos presentados en este libro son prueba suficiente de este hecho, ya que algunos colaboradores marxistas critican a otros, directa o indirectamente. Esto quiere decir, como señala Firth, que estamos mucho menos seguros de nosotros mismos. La historia marxista de la especie humana todavía no ha sido escrita: no está ya dada de una vez por todas. Pienso que en la mayoría de los colaboradores de este volumen podrá apreciarse el espíritu de investigación y la disposición a aceptar la desmentida de los hechos, propugnada por Firth.

El artículo de Stephan Feuchtwang plantea la misma cuestión básica, aunque referida especialmente a los problemas del estudio

de la religión. Feuchtwang aplica críticamente el desarrollo de Althusser de la noción de ideología. Al hacer esto, su actitud contrasta con la de otros antropólogos, que no establecen una clara distinción entre dos tipos diferentes e incompatibles de datos, lo material y lo ideal, y sitúan la investigación de la religión en un punto localizado incómoda e ideológicamente entre ambos. Esta actitud surge del hecho de que muchos antropólogos se niegan a considerar las creencias religiosas como ilusiones, aunque sean ilusiones socialmente poderosas, y por consiguiente atribuyen a estas ilusiones una voluntad propia. La posición intermedia, adoptada por el antropólogo que no quiere decir que cree en la realidad de lo sobrenatural ni tampoco aceptar las implicaciones de la incredulidad, produce el irónico resultado de que termina dando crédito no sólo a los dogmas de una religión, como hace el creyente, sino a los de todas las religiones. Feuchtwang aplica su riguroso enfoque a los aspectos de la religión de la última fase de la China imperial, relacionándolos estrechamente con las estructuras de dominación de aquel período, del cual nos proporciona un fascinante y sugerente bosquejo.

El artículo de Jonathan Friedman y el mío tratan problemas parecidos, centrados en la relación entre la base económica y otros aspectos de la cultura y de la sociedad. Ambos artículos, y en especial el de Friedman, sitúan esta relación en un contexto histórico y subrayan el hecho de que los distintos sistemas sociales son transformaciones los unos de los otros. Estas transformaciones se producen al cambiar la base económica, pero no se advierte ninguna relación *directa* entre la infra y la superestructura. Friedman estudia la transformación histórica de un grupo de sociedades situadas en la frontera cultural del sureste de China y considera que todas son una serie de transformaciones en condiciones ecológicas que varían. Presta especial atención a los antropológicamente famosos kachin del altiplano de Birmania y explica los cambios de su estructura política siguiendo la teoría marxista. Es particularmente interesante la integración efectuada por Friedman de los cambios en el sistema religioso dentro de su esquema total. Este trabajo ilustra algunos de los puntos señalados por Feuchtwang y Godelier, especialmente la insistencia de este último en que la estructura dominante de una sociedad no puede conocerse simplemente por su forma.

Un problema tratado por Friedman es la mixtificación de la naturaleza real de la producción, resultado del trabajo humano, en los sistemas culturales. Este es también un tema central en mi artículo, e ilustra la diferencia existente en este punto entre dos sociedades malgaches: una representa erróneamente la producción como si este proceso se debiera simplemente a las tierras ancestrales, y la otra, por las diferentes condiciones técnicas y ecológicas y la ausencia de esclavitud, la representa adecuadamente en términos del trabajo. Se explica el efecto de estas diferentes ma-

neras de representar la producción sobre las transformaciones históricas del parentesco.

El artículo de Joel Kahn se ocupa de un tipo de producción tecnológicamente más avanzado. Considera la producción de bienes de metal por los herreros de Sumatra Occidental, dentro de un esquema teórico similar al que se utiliza en otras partes de este libro, pero la integración de estos herreros en el mundo capitalista lo lleva a considerar que su modo de producción está atrapado en la contradicción entre el capitalismo y la organización tradicional. Esta contradicción, claro está, es de importancia fundamental para comprender buena parte del Tercer Mundo de hoy. En este caso queda muy bien documentado sobre un ejemplo específico. Llama particularmente la atención en este artículo su notable demostración de lo que significa combinar el genuino método histórico y el método materialista. No sólo explica los hechos de una forma clara, sino que además muestra que tal análisis implica ineludiblemente la denuncia de un sistema de explotación.

MAURICE BLOCH

NOTA SOBRE LAS REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

En diferentes fechas han aparecido numerosas ediciones e impresiones de las diversas traducciones al inglés de las obras de Marx y Engels (especialmente del primer volumen de *El Capital*), con el sello de editores rusos, británicos y norteamericanos. Puesto que incluso aquellas cuyos textos son idénticos presentan diferencias en cuanto a la paginación, hemos tenido que abandonar el intento de estandarizar las referencias hechas por los colaboradores del presente volumen; pero en la medida de lo posible se ha proporcionado la más completa información bibliográfica (por ejemplo, fechas de la primera publicación alemana y/o inglesa, nombres de los editores y traductores) para ayudar al lector a identificar y localizar los pasajes citados.

Empirismo y materialismo histórico

MAURICE GODELIER

MODOS DE PRODUCCION, RELACIONES DE PARENTESCO Y ESTRUCTURAS DEMOGRAFICAS

Este texto[1] pretende solamente presentar, con la mayor claridad y brevedad posibles, algunas reflexiones teóricas sobre el problema de las conexiones entre modo de producción, relaciones de parentesco, organización familiar y estructuras demográficas. Nuestro propósito es, ante todo, metodológico y se apoya principalmente en los trabajos recientes de Aram Yengoyan (1968 a, b; 1970; 1972 a, b) sobre los sistemas de parentesco de secciones y de subsecciones de los aborígenes australianos. No intentamos, en modo alguno, hacer un análisis completo de estas sociedades, y todavía menos una comparación, estadística o no, de todas las formas de organización económica y social de los pueblos cazadores y recolectores sobre los que la antropología dispone de informaciones valiosas, cuando la mayoría de estas poblaciones han dejado de existir para siempre o están próximas a desaparecer. Nuestra primera preocupación es la de contribuir aquí al estudio de lo que hoy en día se llama a menudo en Francia el problema de la «causalidad estructural» de la economía, es decir, el estudio de los efectos de las relaciones de producción y de un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, los efectos, pues, de un modo de producción sobre otros niveles de la organización social (véase Godelier 1973: prólogo y cap. 1).

Hagamos primero dos observaciones. La familia, al contrario de lo que piensan algunos demógrafos y sociólogos, no es la unidad de base, la célula de la sociedad, ni tampoco, como afirmaba

1. Este texto es una versión prácticamente reelaborada de una parte de un informe presentado ante el Simposio sobre la población y la familia, organizado por las Naciones Unidas y que se celebró en Honolulú del 6 al 15 de agosto de 1973.

Julian Steward (1951),[2] antropólogo evolucionista, el primer paso de la evolución de la sociedad humana, o al menos el primer «nivel de integración» de la sociedad producido por esta evolución. Una familia no puede existir y reproducirse a través de las generaciones independientemente de otras familias (Lévi-Strauss 1960: 278). Esta interdependencia viene impuesta ante todo por la existencia universal de la prohibición del incesto y de la regla de exogamia que la acompaña, sean cuales fueren sus formas o su campo de aplicación.

La estructura interna de una familia supone de este modo inmediatamente la existencia de reglas sociales que definen unas formas de matrimonio, de filiación y de residencia que constituyen las condiciones legítimas del nacimiento de esta familia y determinan algunos aspectos de su «ciclo de desarrollo» (Goody 1972: 22, 28; Fortes 1958). Estas reglas sociales constituyen, en el conjunto de términos que designan en la lengua las relaciones de consanguinidad, de alianza, etc., los aspectos visibles de lo que, de forma empírica y no rigurosa, se denomina las relaciones de parentesco.

Pero para explicar el hecho de que, en el seno de una sociedad determinada, un tipo de organización familiar funcione como unidad de producción y/o unidad de consumo o no funcione, en absoluto o solamente en parte, como tal, hay que ir más allá de estos aspectos visibles de las relaciones de parentesco y examinar las condiciones sociales de la producción, el o los modos de producción de los medios materiales de la existencia social. Estas condiciones sociales son las que determinan el papel relativo del grupo doméstico en el proceso social de producción, la presencia o la ausencia de formas de división social del trabajo que desbordan los límites de los grupos domésticos y de las comunidades locales (cfr. Kula 1972). Son estas condiciones sociales las que determinan la presencia o la ausencia, en el seno de los grupos domésticos, de esclavos, de servidores u otras clases de subalternos. Estos aspectos del funcionamiento de los grupos familiares dependen, pues, de la naturaleza de las relaciones sociales de producción. En resumen, la estructura interna de un tipo de organización familiar «parece» depender, al menos, de dos grupos de condiciones sociales previas: las relaciones de parentesco y las relaciones de producción. Pero ésta no es sino una formulación empírica y provisional que se revela falsa o, al menos, plantea problemas insolubles cuando analizamos sociedades en cuyo seno las relaciones de parentesco asumen asimismo, interior y directamente, la función de relaciones de producción. Es difícil entonces oponer economía y parentesco como dos «instituciones» con funciones diferentes. Advertimos aquí algunos de los presupuestos del método empirista: por una parte,

2. Véase igualmente Steward (1955), cap. 3 y, en especial, cap. 6, dedicado a un grupo de cazadores-recolectores de la gran cuenca semiárida de América del Norte: «The Great Basin Shoshonan Indians: an Example of Family level of sociocultural integration.» Al final de su vida Steward puso en duda la existencia de tal nivel *familiar* de integración. (Cfr. Steward 1968: 81.)

define las instituciones *solamente* por sus funciones *aparentes*; por otra, supone que son necesarias *instituciones* distintas para asumir *funciones* distintas. Las consecuencias epistemológicas de estos presupuestos son decisivas, ya que, como vamos a ver con mayor detalle, impiden la constitución de una teoría rigurosa de la «causalidad estructural» de la infraestructura de las sociedades sobre la lógica de su funcionamiento y de su evolución.

Nuestra segunda observación preliminar se refiere a las estructuras demográficas de las sociedades. Estas estructuras no son un «primum movens» de la sociedad, sino el resultado combinado, sintético, de la acción de varios niveles estructurales más «profundos», de una «jerarquía» de causas, la más importante de las cuales es, de nuevo, la estructura del modo de producción, es decir, el nivel de las fuerzas productivas y la naturaleza de las relaciones sociales de producción que forman la infraestructura de la sociedad. Sin embargo, una vez hecha esta observación, hay que analizar más de cerca el hecho de que la población de una sociedad sea el resultado «sintético» de la acción de varios niveles estructurales, de una combinación de causas de importancia diversa. Ello significa —y en ello reside la *complejidad* del análisis de las estructuras demográficas de una sociedad— que *cada* tipo de relaciones sociales, cada nivel estructural está sometido a condiciones demográficas *específicas* de funcionamiento y de reproducción en el tiempo. La *población* de una sociedad es el *resultado* sintético de la acción *combinada* de estas constricciones demográficas específicas que actúan de manera *diferenciada* en *cada* nivel.[3] El efecto combinado de estas constricciones constituye el campo de la causalidad específica de las estructuras demográficas sobre el funcionamiento y la evolución de las sociedades. Los trabajos de Aram Yengoyan sobre las condiciones demográficas del funcionamiento de los sistemas de parentesco de secciones y de subsecciones de los aborígenes australianos nos van a permitir mostrar con precisión cómo la demografía es a la vez efecto y causa, i. e., condición de funcionamiento, de reproducción en el tiempo de las estructuras económicas y sociales,

Recordemos, para comenzar, lo que significa sistemas de parentesco de mitades, secciones y subsecciones. Una sociedad se caracteriza por un sistema de parentesco de mitades cuando está divi-

3. Esta postura teórica es la misma que Marx expone en la famosa «Introducción a la crítica de la economía política»: «Parece lo correcto comenzar por lo que hay de concreto y real en los datos; así, pues, en la economía, empezamos por la población, que es base y sujeto de todo el acto social de la producción. Pero, bien mirado, este método será falso. La población es una abstracción si dejo a un lado las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra sin sentido si ignoro los elementos sobre los cuales reposan (...). Si comenzase, pues, por la población, resultaría una representación caótica del todo (...). Llegado a este punto, habría que volver a hacer el viaje a la inversa, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no con una representación caótica del todo, sino con una rica totalidad de determinaciones y relaciones diversas» (Marx 1970: págs. 268-9).

dida en dos grupos matrimoniales exogámicos que intercambian las mujeres entre sí. La sociedad está organizada en secciones si está dividida en cuatro grupos exogámicos, y en subsecciones si lo está en ocho. Como un hombre no puede tomar esposa en su propio grupo, sino en uno solo de los otros grupos que componen la sociedad, el número de restricciones matrimoniales aumentará con el número de clases matrimoniales: será uno en los sistemas de mitades, tres en los sistemas de secciones, siete en los sistemas de subsecciones. Para precisar más la lógica del funcionamiento de estos sistemas, tomaremos de Elkin el ejemplo del sistema de secciones de la tribu de los kamilaroï de Nueva Gales del Sur (1967: 162).[4] Cada sección lleva un nombre diferente.

DIAGRAMA DEL SISTEMA KAMILAROÏ

Kambu = Mari
Ipai = Kabi

— El signo = une las secciones que practican los intercambios matrimoniales.

— Las flechas enlazan las secciones de la madre y del hijo.

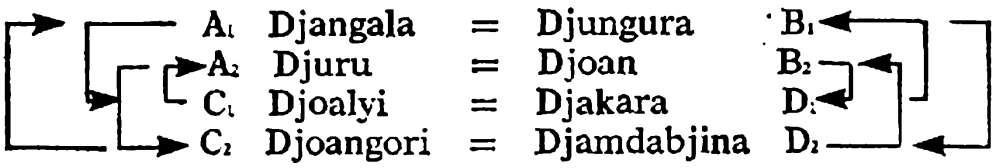
Podemos leer entonces en el diagrama del sistema de los kamilaroï: si un hombre de la sección Kambu se casa con una mujer de la sección Mari, sus hijos pertenecen a la sección Kabi. Asimismo, si un hombre Kabi se casa con una mujer Ipai, el hijo es Kambu. O también: si la mujer de un hombre Mari es Kambu, su hijo es Ipai. Si éste se casa con una mujer Kabi, su hijo es Mari. Podemos constatar que todos los individuos que pertenecen a la tribu de los kamilaroï se encuentran distribuidos en diversas categorías de parentesco. Si soy un hombre Kambu, mi mujer es Mari, mi hijo Kabi, la mujer de mi hijo Ipai y mi nieto pertenece a la misma sección Kambu que yo. Del mismo modo, como soy Kambu, mi madre es Ipai y mi padre Kabi. El hermano de mi madre es Ipai, como ella, y sus hijos son Mari, puesto que él está casado con una Kabi. La hermana de mi padre es Kabi y sus hijos, por tanto, son también Mari. En la sección Mari se encuentran, pues, todas mis primas cruzadas patrilaterales y matrilaterales, que pertenecen, por tanto, a la sección de mis esposas potenciales.

Todo cuanto se ha dicho sobre el sistema de secciones vale también, en principio, para las subsecciones, pero en este último sis-

4. Señalemos que, a partir de los datos sobre los kamilaroï proporcionados por Fison y Howitt, que fueron corresponsales de Morgan, Engels propuso en *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* una revisión del esquema de evolución de las relaciones de parentesco y de la familia presentado por Morgan en *Ancient Society* en 1877 (Cfr. L. Fison y A. W. Howitt, 1880).

tema los parientes de un individuo se distribuyen en ocho grupos en lugar de cuatro. Esta división opera una distinción entre primos cruzados e hijos de primos cruzados. Se prohíbe el matrimonio con la prima cruzada de primer grado, pero está prescrito con una prima cruzada de segundo grado (i. e., bien la hija de la hija del hermano de la madre de la madre, bien la hija del hijo de la hermana del padre del padre). Veamos, siguiendo siempre a Elkin (1967: 168), el diagrama de un sistema de subsecciones correspondiente a una tribu del Este de Kimberley.

DIAGRAMA DE UN SISTEMA DE SUBSECCIONES DEL ESTE DE KIMBERLEY



Las flechas unen las subsecciones de la madre y del hijo.

Si yo pertenezco a A_1, mi prima cruzada pertenecerá a B_2, pero la hija de la prima cruzada de mi madre pertenecerá a B_1, es decir, a la subsección en la que yo puedo tomar esposa, etc. Reconocemos aquí las propiedades de los sistemas llamados Aranda, analizados detenidamente por C. Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco.* Aram Yengoyan ha tratado de determinar matemáticamente la cifra de la población de una tribu dividida en diez grupos locales («horda» o banda), que ocupara cada uno de ellos un territorio definido, para que pudiera funcionar en aquélla un sistema de parentesco de subsecciones que permitiera a todo hombre que hubiera cumplido veinticinco años, edad habitual de casamiento entre los aborígenes australianos, encontrar una esposa de quince años o más en el seno de la subsección que le es prescrita y poder elegir entre 25 mujeres que satisficieran estas condiciones. Yengoyan (1968 a: 194-8) ha demostrado que la cifra de la población debería ser de 1.070 individuos repartidos por igual entre ambos sexos.[5] Ha demostrado, además, que si la cifra de la población de una tribu organizada en subsecciones descendiera mucho —a consecuencia de epidemias, del hambre producida por una sequía excepcional o de la degradación de las condiciones ecológicas y económicas provocada por la dominación europea y la introducción, por ejemplo, de formas de ganadería extensiva que modifican el medio vegetal y animal y trastornan, por tanto, los recursos de pueblos cazadores-colectores—, nuevos tipos de matrimonio, incluidas formas normalmente prohibidas de alianza matri-

5. Por falta de espacio no exponemos los métodos estadísticos utilizados en el análisis.

monial, deberían hacer su aparición o bien adquirir un desarrollo excepcional y poner en movimiento, en el seno de la sociedad, nuevas contradicciones y conflictos sociales. La «acción» sobre las relaciones de parentesco de las transformaciones de la base material de las sociedades pasa, pues, en primer lugar, por una modificación de las prácticas del matrimonio, pero esta modificación no se produce sino en el caso de que las transformaciones de la base material lleven consigo un hundimiento de la cifra de la población por debajo del umbral compatible con la reproducción del sistema de parentesco.

Se pueden sacar de este análisis dos resultados teóricos, pero Yengoyan no lo ha hecho. Por una parte, demuestra claramente que el efecto de las transformaciones de la base material sobre el funcionamiento de las relaciones de parentesco, es decir, sobre los diversos elementos que las componen, los distintos dominios de acción que organizan, no es uniforme ni general. La práctica del matrimonio es la primera pieza del sistema que se modifica. Ello puede llevar consigo cambios de residencia, pero en ambos casos las reglas de filiación permanecen intactas. Volvemos a encontrar aquí un resultado teórico alcanzado ya por Morgan: en el funcionamiento de las relaciones de parentesco, las relaciones de consanguinidad cambian con menos rapidez que las relaciones de alianza[6] y, puesto que a través del matrimonio la familia registra inmediatamente las modificaciones del sistema de alianzas, de ello resulta la aparición de nuevos tipos de familia a medida que aparecen nuevas reglas de alianza.

Pero, por otra parte, la acción de la transformación de las condiciones de producción sobre el elemento más dinámico de las relaciones de parentesco, las relaciones de alianza, no es posible más que en el caso de que estas transformaciones hayan trastornado previamente las condiciones demográficas de reproducción del sistema de parentesco. Las constricciones demográficas internas de las relaciones de parentesco constituyen, pues, una mediación necesaria para que las transformaciones de la base material de la sociedad incidan sobre las relaciones de alianza. Las determinaciones de la base material no actúan, pues, sino a través de las determinaciones impuestas por otros niveles estructurales de la sociedad, es decir, en condiciones determinadas por las propiedades estructurales objetivas de estos otros niveles estructurales.

Estos dos análisis ponen, pues, de manifiesto la existencia de «relaciones de orden» entre los diversos niveles estructurales de la sociedad, y estas relaciones de orden hacen que las determinaciones

6. Morgan (1877: parte II, cap. 3, «The Turanian of Ganowanian System of Consanguinity»). En sus notas, Marx aprobó esta tesis de Morgan y la generalizó a todos los «sistemas»: «Systems of Consanguinity *sind dagegen passiv*; recording the progress made by the family at long intervals apart and only changing radically when the family has radically changed», y añade: «Ebenso verhält es sich mit *politischen, religiösen, juristischen, philosophischen* Systemen überhaupt» (Krader 1972: 112).

de la base material estén mediatizadas por las propiedades objetivas, no intencionales, de estos otros niveles y produzcan, en el seno de las condiciones de reproducción de los mismos, efectos diferenciados y heterogéneos. Ahora bien, se podría objetar que antes de sacar estas conclusiones de alcance teórico general sería preciso que los resultados de Yengoyan fueran verificados. Ahora bien, lo han sido dos veces. Por una parte, sus conclusiones han sido confrontadas con los datos demográficos recogidos por ciertos antropólogos en el seno de poblaciones «de subsecciones», y no solamente han sido verificadas, sino que han disipado la aparente contradicción o, al menos, la profunda divergencia que reinaba entre esos datos. Entre los walbiri, grupo del desierto central en cuyo seno trabajó Meggitt en 1954, la cifra de la población era entonces de 1.400 individuos aproximadamente, es decir, una cifra ampliamente superior a los 1.070 individuos necesarios para el funcionamiento normal de su sistema de parentesco. Ahora bien, tal como se había previsto, el 91,6 por 100 de los matrimonios seguían la regla de la unión preferencial con la prima cruzada matrilateral de segundo grado (Meggitt 1962, 1965, 1968). Por el contrario, entre los angula del golfo de Carpetaria, estudiados por Mary Reay en 1958-59, sólo el 57,95 por 100 de los matrimonios eran regulares, pero la población, a consecuencia de los drásticos efectos de la llegada de los europeos, sólo comprendía 288 individuos (Reay 1962).

En un trabajo más reciente, Aram Yengoyan (1972 a) ha proporcionado una prueba suplementaria de la exactitud de sus análisis demostrando que desde los años cincuenta la tendencia demográfica a la disminución constante de la población aborigen australiana, que había comenzado en 1788 a partir de los primeros contactos y había proseguido hasta los años treinta, se había invertido a consecuencia de la sedentarización creciente y más o menos forzada de los grupos en reservas en las que, en general, los indígenas viven en gran parte de la distribución de alimentos europeos realizada por las misiones y el gobierno (cfr. Jones 1965, 1970). La sedentarización, el cambio de régimen alimenticio, la disminución del espaciamiento de los nacimientos, consecuencia de la sedentarización y el descenso brusco de la mortalidad infantil debido al control creciente de las epidemias y de las enfermedades corrientes han provocado esta inversión de tendencia y entrañado un fuerte aumento de la población, cuya tasa de crecimiento es hoy casi del 3,5 por 100 anual. Se ha asistido entonces —al menos en los grupos que no habían perdido lo esencial de sus estructuras tribales, como los pitjandjara— a una restauración gradual de sus antiguas reglas de matrimonio y a una intensificación creciente de sus prácticas ceremoniales (Yengoyan 1970). Este último fenómeno, de orden político-religioso, traduce, claro está, la voluntad de estos grupos de reafirmar su indentidad cultural y de resistir a las presiones destructoras del proceso de dominación y de aculturación que sufre, el cual les ha privado de sus tierras y somete sus antiguas prácticas

religiosas y políticas a un trabajo de erosión y de extirpación sistemática.

Al mismo tiempo hay que constatar que, si bien se ha reorganizado el sistema tradicional de parentesco según sus reglas formales originarias en cuanto que las condiciones demográficas lo han permitido, ello se produjo en un momento en que la infraestructura económica tradicional no sólo había sido gravemente distorsionada y estaba en un proceso de rápido derrumbamiento como en las primeras etapas del contacto con los europeos, sino que ya había sido ampliamente sustituida por un nuevo sistema, en cuyo seno la subsistencia del grupo se basaba cada vez más en el trabajo asalariado de los hombres, y en el que la caza y la recolección se habían convertido, de actividades centrales y necesarias de forma permanente para la supervivencia del grupo, en actividades marginales y ocasionales a las que desde entonces se consagrará «el domingo o los días festivos».[7] La importancia económica de la mujer se encuentra a partir de ese momento considerablemente reducida y ello tiene por efecto la disminución del número de matrimonios polígamos, ya que, en lugar de constituir una aportación de recursos suplementarios, tomar una esposa suplementaria significa asumir cargas suplementarias (Rose 1965). Por otra parte, las nuevas relaciones económicas proporcionan los recursos materiales necesarios para intensificar la vida ritual por encima de los límites que permitía alcanzar el antiguo modo de vida de los aborígenes. Las ceremonias son desde entonces más numerosas y el número de participantes mucho mayor. Antes de la llegada de los europeos era muy raro disponer regularmente de recursos alimenticios suficientes para dar de comer durante dos o tres semanas a doscientas o más personas a base de los productos de su caza y de su recolección.

Así pues, en el mismo momento en que el nuevo sistema económico proporciona las condiciones materiales y demográficas para restaurar las reglas formales de parentesco, así como las prácticas religiosas y rituales, e incita a intensificar estas prácticas como reacción contra la situación de opresión y de alienación económica, política y cultural que sufren estos grupos, este mismo sistema hace desaparecer progresivamente la antigua función de relaciones de producción que asumía el sistema de parentesco. Por tanto, aunque este sistema se haya reorganizado y su forma sea la misma, sus funciones ya no lo son, pues ha desaparecido su función de re-

7. Radcliffe-Brown escribía en 1913 a propósito de los kariera, a los que había estudiado años antes: «Hoy en día los indígenas de la tribu kariera viven casi todos en granjas dedicadas a la cría de corderos que han sido establecidas sobre su territorio tribal. Son alimentados y vestidos por los propietarios de estas granjas o a expensas del gobierno, y los hombres y las mujeres robustos trabajan en las granjas. Sus país fue ocupado por los blancos hace aproximadamente cincuenta años, y durante este período su número ha decrecido constantemente. Hoy en día no quedan más de cien, comprendidos hombres, mujeres y niños... Todos, excepto los más viejos, pueden hablar un buen inglés» (Radcliffe-Brown 1913: 144).

laciones de producción, y las otras funciones de carácter político-religioso han cambiado de significación y de importancia, y por consiguiente de lugar y de eficacia. Los aborígenes se han incorporado a una nueva forma de división del trabajo y están sometidos a relaciones de producción que nada tienen que ver con sus antiguas divisiones en secciones y subsecciones y les son ajenas. Para comprender los efectos de esta transformación es preciso volver atrás y descubrir y explicar el vínculo «interno» que existía en los aborígenes australianos entre las condiciones sociales de la producción y la presencia y el funcionamiento de sistemas de parentesco de secciones y subsecciones. También aquí los trabajos de Aram Yengoyan, que hemos completado con los de Meggitt, Hiatt, R. Gould, Rose, etc., nos resultan de gran valor.

Yengoyan, apoyándose en los trabajos de Davison (1928), Radcliffe-Brown (1930-1), Tindale (1940, 1953), Elkin (1964) y otros, ha tratado de descubrir si había una correlación estadística que expresara una relación funcional entre los efectivos demográficos de las diversas tribus australianas, la superficie de su territorio, la densidad de su población y, sobre todo, la presencia o la ausencia de sistemas de parentesco de mitades, secciones y subsecciones. Parte del hecho de que su economía es una economía de caza y de recolección, es decir, que corresponde a un nivel de desarrollo de las fuerzas productivas que no permite la transformación de la naturaleza y hace depender la productividad ante todo de las variaciones de las condiciones ecológicas. Ya en 1940 Tindale observó que la superficie de los territoros tribales era inversamente proporcional a la cantidad de lluvia que quedaba en la superficie después de la evaporación. En 1952, Birdsell demostró que existía una correlación positiva (0,8). en las 123 tribus consideradas, entre precipitaciones medias y densidad de población. La lluvia determina la vegetación y, puesto que la vegetación es el primer término de la cadena trófica, determina asimismo la abundancia de la vida animal (Birdsell 1953, 1958, 1970). El hombre, cazador y recolector, está en la cima de la cadena trófica y, al explotar todos los recursos vegetales y animales disponibles, depende de sus condiciones ecológicas de reproducción.

Yengoyan ha ido más lejos que Birdsell y se ha preocupado de estudiar la distribución de los sistemas de parentesco de estructura interna diferente. Ha podido poner de manifiesto de existencia de una triple correlación entre, por una parte, la aridez creciente del medio si se parte de las costas húmedas de Australia hacia el interior desértico, la escasez y la dispersión creciente de recursos y, por otra:

a) la ampliación progresiva de la superficie de los territorios tribales;

b) el aumento progresivo de la población de los grupos tribales y la creciente necesidad de las bandas locales que los componen de intensificar su movilidad, su nomadismo y, por consiguiente, su separación en el tiempo y en el espacio;

c) el aumento progresivo del número de divisiones sociales en mitades (2), secciones (4) y subsecciones (8).

¿Cómo interpretar la presencia de sistemas de parentesco cada vez más diversificados y complejos a medida que se penetra más en el interior desértico de Australia? Para ello hay que recordar una propiedad esencial de estos sistemas complejos: el hecho de que la multiplicación de las divisiones sociales hace más complejas las redes de derechos y obligaciones entre los grupos y los individuos que a ellos pertenecen y, por tanto, intensifica y amplía la *reciprocidad* social al mismo tiempo que asegura una *flexibilidad* mayor al funcionamiento de la organización social.

Ahora bien, dados el nivel de las fuerzas productivas y la naturaleza de las técnicas de «producción», en el sentido amplio del término, cuanto más desértico es el entorno ecológico, en mayor grado los grupos locales, las «hordas» (del tártaro *urdu*: campo) compuestas por varias familias nucleares emparentadas, se ven constreñidas a una movilidad residencial creciente en territoros mucho más amplios y se encuentran separadas entre sí por distancias mucho mayores y durante mucho más tiempo que en las zonas menos áridas. Por otra parte, los riesgos de un descenso catastrófico de los recursos alimenticios vegetales y animales disponibles, debido a una sequía excesiva e imprevisible son mucho mayores y hacen que sea absolutamente necesario para la supervivencia a corto y a largo plazo de los grupos locales disponer de un *derecho, de unas garantías recíprocas* de acceso a los territorios vecinos más favorecidos, ocupados por grupos locales adyacentes. Ahora bien, ¿qué significa un derecho que garantiza el acceso recíproco de cada grupo local al territorio de los otros grupos, sino una relación recíproca, individual y colectiva, con las condiciones materiales de la producción, ya que la tierra es para los cazadores-recolectores, según la bella expresión de Marx, su «almacén primitivo de víveres» y «el arsenal primitivo de sus medios de trabajo» (1970, vol. I: 179)? Vemos, pues, que los sistemas de parentesco de secciones y de subsecciones funcionan interiormente como relaciones sociales de producción y responden a las constricciones de flexibilidad y de reciprocidad que imponen las condiciones mismas de la producción. Esta conclusión es precisamente la que Yengoyan saca de su análisis, si bien en su vocabulario no hace uso del concepto de relaciones de producción:

> «Se sugiere así que la capacidad de las poblaciones locales para sobrevivir bajo condiciones ambientales rigurosas requiere una cierta flexibilidad de organización local que facilite al máximo la movilidad de los grupos de explotación, y un medio de vincular un vasto número de individuos y grupos a través de secciones y subsecciones en una red que permita a las pequeñas unidades móviles expandirse y contraerse bajo condiciones experimentales variantes. En consecuencia, una de las funciones de las secciones y subsecciones puede haber sido la

de factor económico, al permitir a las poblaciones "asegurar" un vasto dominio territorial respecto a grupos exteriores a la tribu, a la vez que "asegurar" el futuro de cada grupo local contra las penalidades económicas, permitiendo el acceso a medios ambientales más favorables» (Yengoyan 1968 a).

Nos encontramos aquí claramente en presencia de relaciones de parentesco que funcionan a la vez como infraestructura y como superestructura. Regulan, en efecto, el acceso de los grupos y de los individuos a las condiciones de producción y a los recursos, regularizan el matrimonio (cuando las condiciones demográficas lo permiten), proporcionan el marco social de la actividad político-ritual y funcionan, por último, como esquema ideológico, como código simbólico para expresar a la vez las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza.

Este último aspecto del funcionamiento de las secciones debe ser precisado, ya que puede parecer oscuro a quienes no están familiarizados con la antropología de las sociedades australianas y, sobre todo, porque ofrece a la reflexión teórica materiales de la mayor importancia para elaborar una teoría científica de la ideología. Permite, además, calibrar de manera crítica la aportación de los trabajos de C. Lévi-Strauss sobre el totemismo, la mitología y, de un modo más general, sobre los testimonios y las operaciones de lo que él ha llamado *El pensamiento salvaje.* Utilizaremos, para precisar este punto, los resultados de los trabajos del lingüista G. C. von Brandenstein (1970) sobre los nombres de las cuatro secciones de la tribu de los kariera de Australia Occidental, ejemplo de sistema de secciones que se ha convertido en clásico. Los kariera están divididos en secciones denominadas

Pannaga : Purungo
Karimarra: Paltarri

El análisis de la etimología de esos términos y de su campo semántico, emparejado con el de las afiliaciones totémicas que están asociadas a cada una de las secciones, muestra que todos los seres de la naturaleza, incluido el hombre, están distribuidos según la doble oposición siguiente:

Horizontal: De sangre fría (temperamento) y abstracto (elemento) / De sangre caliente (temperamento) y concreto (elemento)

Vertical: activo | Pasivo

Si se las superpone, obtenemos cuatro divisiones:

Activo/de sangre fría/abstracto	Pasivo/de sangre fría/abstracto
Activo/de sangre caliente/concreto	Pasivo/de sangre caliente/concreto

Con objeto de ilustrar cómo operan en la práctica estas oposiciones para clasificar el conjunto de los seres naturales, incluido el hombre, resumiremos en el cuadro siguiente algunos de los materiales recogidos por C. G. von Brandenstein.

De sangre fría/con escamas/abstracto	
Activo/de sangre clara y fluida/sol	Pasivo/de sangre negra y espesa/ perozoso/sombra
PANNAGA	PURUNGU
Hombre: Alargado Salvaje Rápido, atareado, delgado Nervioso, musculoso Duro, seco Tos	Hombre: Un hombre grueso y macizo Amable, dulce Lento, perezoso, gordo, rollizo Fofo, líquido Sudor, vómito, moco, saliva
Animales: Iguana salvaje	Animales: Iguana perezosa Pavo salvaje
Plantas:	Plantas: Frutos Semillas de hierbas
Elementos y objetos: Frío Luna	Elementos y objetos: Mar, agua salada Calor húmedo Luz del día

De sangre caliente/con piel/concreto	
Activo/de sangre clara y fluida/sol	Pasivo/de sangre negra y espesa/ perezosa/sombra
KARIMARRA	PALTARRI
Hombre: Manzana de discordia/mal carácter Salvaje/feroz Hacedor de lluvia	Hombre: Que se amolda/amable/gracioso Bebé/niño Esperma
Animales: Canguro de las llanuras	Animales: Canguro de las colinas Esperma de canguro
Plantas:	Plantas:
Elementos y objetos: Fuego, sequía, el relámpago, el trueno El ciclón El sol/caliente	Elementos y objetos: El aire en calma El agua tranquila, clara/agua potable La luna/templado

Este cuadro muestra claramente cómo la división en secciones ofrece al pensamiento de los australianos el esquema organizador de su representación simbólica del mundo y su orden inmanente. En efecto, los mismos principios, las mismas divisiones ordenan la naturaleza y la sociedad y distribuyen en las mismas categorías a los humanos y a todos los seres naturales. La naturaleza aparece, pues, como la imagen ampliada de la sociedad, como su prolongación en todos los sentidos.

En esta ideología se funda una práctica que le corresponde. Si, en efecto, ciertas especies animales, determinados objetos, etcétera, pertenecen a la misma sección que determinados hombres, es porque todos tienen algo en común, porque son «los unos como los otros», porque se identifican entre sí por oposición a los otros hombres y a los otros seres que pertenecen a las demás secciones. Aquí se plantea el problema del totemismo, si bien desborda nuestro propósito. Lo esencial es subrayar que, por el hecho de tener algo en común con todos los seres reales o imaginarios que pertenecen a su sección, los seres humanos tienen, en relación con estos últimos, obligaciones particulares al mismo tiempo que derechos particulares sobre ellos. De este modo, solamente los hombres de la sección Palt'arri pueden celebrar los ritos que permiten «hacer un niño» o multiplicar los canguros, porque pertenecen a la misma sección que el esperma en general y que el esperma de canguro en particular. Los karimarra provocan la lluvia y pueden hacerse escuchar por el trueno, el sol, etc., que pertenecen a la misma sección que ellos. Así, la función y la importancia de cada sección en la práctica ritual y en la ceremonial encuentran su fundamento. Ahora bien, hay que subrayar de modo especial que todas estas actividades rituales constituyen un verdadero *trabajo simbólico* sobre las contradicciones de la práctica social y sobre los seres imaginarios que controlan las *condiciones de reproducción* de la naturaleza y de la sociedad y, por tanto, del mundo.[8] Pero —y esto es fundamental— para que el orden del mundo se reproduzca y el trabajo simbólico de cada cual sea plenamente eficaz es preciso que todas las secciones cumplan las tareas que de suyo les corresponden. La supervivencia de cada cual depende, pues, a la vez de sí mismo y de todos los demás. La reproducción simbólica del orden del mundo está, por tanto, en función de la *cooperación recíproca y general* de todos los individuos en el *marco mismo de sus propias secciones*. Esta cooperación recíproca y general de todos los individuos en el marco de sus secciones es formalmente idéntica a la cooperación recíproca y general que existe entre todas las secciones en el funcionamiento de las relaciones de producción. Por tanto, esta cooperación recíproca y general reproduce, en el campo de la prác-

8. Para un desarrollo más amplio de esta noción de «trabajo simbólico» sobre las «condiciones imaginarias de reproducción», véase nuestro análisis de la práctica ritual de los pigmeos mbuti (Godelier 1973: 75-9).

tica ideológica y simbólica, la cooperación que existe en el proceso social de producción. En este punto se podría abrir una discusión crítica fecunda de las tesis de Lévi-Strauss sobre el pensamiento mítico, pues si bien es evidente que no hay práctica simbólica sin actividad del espíritu humano, no es menos claro que al producir mitos el pensamiento no se dedica a la tarea de pensarse solamente a sí mismo, de producir la imagen fantástica de su propia arquitectura interna. Más allá del análisis estructural de la forma del discurso mítico, de la cuestión «¿cómo hablan los mitos?», se suscita esta otra: «¿de qué hablan los mitos?». Y la respuesta no es «de nada», ni tampoco «de las sombras», en el pensamiento, de la realidad (cf. Godelier 1971 a).

Con los sistemas australianos de secciones y subsecciones, nos encontramos claramente en presencia de relaciones de parentesco que funcionan a la vez como infraestructura y como superestructura. Este carácter plurifuncional de los sistemas australianos ha sido, por supuesto, reconocido desde hace mucho tiempo por todos los especialistas, de Spencer a Radcliffe-Brown y de Elkin a Yengoyan. Este último, por otra parte, enuncia el hecho con mucha claridad:

> «El sistema de secciones es un índice abreviado para combinar categorías de parientes con fines múltiples, bien sean el matrimonio, la actividad ritual o la actividad económica. Las distinciones más sutiles en el seno de cada sección se confían a las conexiones genealógicas y a las relaciones de residencia local» (Yengoyan 1968 a: 188).

Habitualmente, la mayoría de los antropólogos, cuando descubren en el seno de la sociedad que estudian una institución de carácter multifuncional —bien sea el parentesco, si describen sociedades de secciones como las australianas, o sociedades segmentarias «acéfalas» como las de los nuer o los tiv; la religión, si describen el régimen de castas de la India; lo político-religioso si reconstruyen la sociedad inca tal como existía antes de la conquista española, o dan cuenta de un caudillaje polinesio como el de la isla de Tikopia—,[9] concluyen de ello que ésa es la razón por la que esta institución domina la estructura de conjunto de esta so-

9. R. Firth (1939). Sin embargo, Firth, que ha criticado siempre el marxismo, o al menos lo que él entiende por tal, escribe en el prefacio de la segunda edición (1964) de su libro lo siguiente, que corresponde profundamente a la noción de determinación en última instancia de la infraestructura: «Después de haber publicado un análisis de la estructura social, en particular, de la estructura de parentesco (en *We, The Tikopia*, Londres, 1936), he analizado la estructura económica de la sociedad, porque muchas relaciones sociales se volvían más claras cuando se analizaba su contenido económico. En efecto, la estructura social y, en particular, la estructura política dependían estrechamente de las relaciones económicas que nacían del sistema de control de los recursos, y a estas relaciones se vinculaban a su vez las actividades e instituciones religiosas de la sociedad» (p. XI).

ciedad y la lógica de su reproducción. Pero el análisis se detiene ahí y termina en el callejón sin salida de las «explicaciones» tautológicas empiristas. Pues si se plantea la pregunta: ¿por qué el parentesco, o cualquier otra institución, es plurifuncional en una sociedad determinada?, la respuesta es: porque es dominante. El análisis se calla, se detiene en el vacío y en el silencio, aunque en apariencia el discurso «teórico» continúa: una institución es dominante porque es plurifuncional y es plurifuncional porque es dominante, etc. El pensamiento está bloqueado, pero el discurso «abstracto» continúa enrollándose sobre sí mismo y engendrando fantasmas de explicación, un «pseudoanálisis» que no hace sino reproducir en el lenguaje «abstracto» de los conceptos de las ciencias sociales las apariencias empíricas de los hechos. En estas condiciones se multiplican las teorías generales que no hacen sino *generalizar* el carácter *particular* de lo hechos que estudian sus autores. Para unos es el parentesco, para otros la política, para otros, en fin, es la religión lo que constituye la instancia determinante en último análisis del funcionamiento de conjunto de la sociedad, la causa en último análisis de su lógica interna. Ahora bien, en este momento y a este nivel, todas estas opiniones teóricas se encuentran de nuevo confrontadas con la hipótesis de Marx de que la lógica profunda del funcionamiento y de la evolución de los diversos tipos de sociedades está determinada en última instancia por su infraestructura económica. Estos autores no pueden, naturalmente, sino oponerse a esta hipótesis y rechazarla «en nombre de los hechos».

Por el contrario, el mérito de Aram Yengoyan es el de buscar explícitamente las causas que determinan el papel dominante de las relaciones de parentesco y demostrar la existencia de una jerarquía de causas que apuntan en último análisis hacia la economía. Viene a confirmar de este modo la hipótesis que hemos repetido muchas veces desde nuestro artículo sobre «Sistema, estructura y contradicción en *El Capital*» (1966), a saber, que no basta con que una institución —las relaciones de parentesco, por ejemplo— asuma varias funciones para que desempeñe un papel dominante en el seno de una sociedad e «integre» todos los niveles de la organización social, todas sus «partes», como dirían los funcionalistas. Es necesario, además, que estas relaciones de parentesco (o cualquier otra clase de relaciones sociales) funcionen como relaciones de producción, regulen los derechos respectivos de los grupos y de los individuos sobre las condiciones de la producción y sobre los productos de su trabajo. Y puesto que funcionan como relaciones de producción, regulan el conjunto de las actividades político-religiosas y sirven asimismo como esquema ideológico en el seno de la práctica simbólica.[10] Este no era el caso de los incas,

10. Habíamos escrito: «Se puede suponer que el papel dominante y la estructura compleja de las relaciones de parentesco en las sociedades arcaicas están en relación con la estructura general de las fuerzas productivas... En la

entre los cuales las relaciones político-religiosas de dependencia funcionaban como relaciones de producción cada vez que, de buen o mal grado, las tribus indias y las comunidades locales sometidas consagraban una parte importante de su fuerza de trabajo a mantener a los dioses, a los muertos y a los vivos de la clase dominante que personificaba y dirigía el Inca Shniti, el hijo del Sol (Godelier 171 b).

El error común a los numerosos especialistas «positivistas» de las ciencias humanas, sean demógrafos, economistas, antropólogos o historiadores, error que les hace descuidar o rechazar la hipótesis marxista del papel determinante en última instancia de la infraestructura económica, es el de confundir la jerarquía visible *de las instituciones* y la jerarquía real, invisible, de las *funciones* asumidas por esas instituciones.[11] Encontramos aquí el efecto directo del subjetivismo y del etnocentrismo insuperables del pensamiento empirista, que no puede reconocer la presencia de funciones idénticas bajo formas institucionales diferentes y en otros lugares distintos de las formas que poseen o de los lugares que ocupan en las sociedades caracterizadas por el modo capitalista y en el modo socialista de producción (e incluso en éste, no siendo las mismas las relaciones de producción, tampoco lo son la estructura política, las relaciones de parentesco, las funciones de la familia, etc.). El error del empirismo es doble y se reproduce incansablemente bajo múltiples formas: error acerca de lo que hay que entender por infraestructura económica (que incluye uno o varios modos de producción articulados), error acerca de lo que significa el papel determinante en última instancia de esta infraestructura.

Si se entiende por infraestructura económica el conjunto de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de los hom-

---

medida en que, en este tipo de sociedad, el parentesco funciona *realmente* como relaciones de producción, la función determinante de la economía no debería contradecir el papel dominante del parentesco, sino que se *expresaría* a través de éste...» (Godelier 1966). Al explicar el dominio de las relaciones de parentesco por su función de relaciones de producción, adoptábamos una postura teórica que no es ni la de los funcionalistas ni la de Lévi-Strauss; causa admiración la manera «teóricamente rigurosa» en que E. Terray caracteriza nuestra postura: «Limitarse a esto significa simplemente enunciar con términos nuevos esa polivalencia funcional de las instituciones primitivas reconocida desde hace mucho tiempo por la antropología clásica, y volver a adoptar de hecho la posición estructuralista» (Terray 1972: 143) en *El marxismo ante las sociedades «primitivas»*, Losada, 1971, p. 139 Cfr. Godelier (1972: 92-6). No solamente hay ahí una simple falsificación de las ideas del prójimo, sino también una hermosa ignorancia de la postura estructuralista. Más adelante, p. 146, el autor recuerda que «un linaje se presenta con mucha frecuencia al mismo tiempo como una unidad de producción, como un cuerpo político y como una «congregación» religiosa..., entre ellas ... la determinación dominante..., era el efecto de una estructura determinada del modo de producción». Esta era exactamente nuestra postura. Cf. *Racionalidad e irracionalidad en la economía*, Siglo XXI Editores, México, 1967, pp. 92-96.

11. Muchos discípulos de Althusser interpretan su teoría de las «instancias» como una jerarquía de «instituciones» y caen de nuevo en el error positivista que pretenden haber superado «teóricamente» para siempre.

bres entre sí y con la naturaleza, relaciones que dependen del nivel alcanzado por las fuerzas productivas y que programan y controlan el proceso social de producción de las condiciones materiales de la existencia, no hay ninguna razón teórica seria para prejuzgar la naturaleza de las relaciones sociales que aseguran en un determinado tipo de sociedad esa programación y ese control, que asumen la función de relaciones que puede desempeñar una estructura social, que puede realizar un determinado campo de relaciones sociales.

Para tomar de nuevo los mismos términos empleados en este *libro,* pensamos (a diferencia de numerosos intérpretes de Marx, ya se muestren en desacuerdo, ya se consideren marxistas, si bien tanto unos como otros le convierten en materialista vulgar) que cuando este último distinguió entre infraestructura y superestructura y supuso que la lógica profunda de las sociedades y de su historia depende en último análisis de las propiedades de su infraestructura, no hizo sino poner por primera vez de manifiesto una jerarquía de distinciones funcionales y de causalidades estructurales, sin prejuzgar en modo alguno la naturaleza de las relaciones sociales que en cada caso asumen esas funciones, ni el número de funciones que puede desempeñar una estructura (Godelier 1973: ii-iii). A partir de ahí, es evidente que para descubrir esa lógica profunda de las sociedades y de la historia hay que ir más allá del análisis estructural de las «formas» de las relaciones sociales y del pensamiento, tratar de descubrir los efectos recíprocos de las «estructuras» y su jerarquía y articulación propias sobre la base de modos de producción determinados. También en este sentido el análisis de Yengoyan es excelente, pues a la vez que confirma los resultados alcanzados por C. Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco,* supera los límites de una morfología estructural de los sistemas de parentesco australianos y toma en consideración las funciones sociales que asumen estas formas y la jerarquía de esas funciones. Se confirma, en efecto, no sólo la demostración de Lévi-Strauss de la existencia de un «grupo de transformaciones» que vincula lógicamente los sistemas de mitades, secciones y subsecciones, sino también su descubrimiento de la existencia de dos formas de reciprocidad, una que opera según el principio del intercambio restringido (A da a B, B da a A: sistema de secciones de tipo Kariera o de subsecciones de tipo Aranda), otra según el del intercambio generalizado (sistema de subsecciones de tipo Murngin, A da a B, el cual da a C, que a su vez da a A...).

El análisis estructural de C. Lévi-Strauss se ocupa, ciertamente, de una parte de la lógica de las relaciones formales de transformación de las relaciones sociales de parentesco, pero deja de lado el análisis de las transformaciones de sus funciones. Por ello, no explica nunca las *sociedades* en tanto que tales, es decir, en tanto que totalidades concretas capaces o no de reproducirse en unas condiciones determinadas, y se revela impotente para com-

prender su *historia.*[12] Seguir un método marxista en antropología o en las ciencias sociales significa, para nosotros, comprometerse a descubrir y a recorrer, a través de caminos aún por inventar, la red invisible de las razones que vinculan las formas, las funciones, el modo de articulación, la jerarquía, la aparición y la desaparición de estructuras sociales determinadas. Adentrarse por estos caminos es querer llegar a un lugar en el que desaparezcan las distinciones y las oposiciones entre antropología e historia, en el que ya no sea posible constituir en un dominio autónomo, fetichizado, el análisis de las relaciones y de los sistemas económicos o de cualquier otro tipo de relaciones sociales, a un lugar situado, pues, más allá de las impotencias del empirismo funcionalista y de los límites del estructuralismo. Pero para llegar a este lugar (lo que no es sino edificar una ciencia de la historia, desarrollar el materialismo histórico) hay que haber explorado antes un campo enteramente nuevo de investigaciones, abierto por la pregunta siguiente: *¿en qué condiciones y por qué razones determinadas relaciones sociales asumen las funciones de relaciones de producción y controlan la reproducción de estas relaciones y, con ella, la reproducción de las relaciones sociales en su conjunto*

Por supuesto, para responder a esta cuestión no nos podemos contentar con tomar de nuevo los conceptos de parentesco, economía, producción, sociedad, causalidad, estructura, transformación, etc., tal como se dan comúnmente y construir un cuadro analítico hecho de antemano para proceder a recortar los hechos y permitir, eventualmente, su tratamiento estadístico y matemático con vistas a la búsqueda de correlaciones que designen relaciones de causalidad. Por esta razón, una utilización acrítica de los datos estadísticos reunidos por G. P. Murdock y su equipo en su *World Ethnographic Atlas,* que se refieren a más de 500 sociedades dispersas a través de los continentes y las épocas, nos parece condenado de antemano al fracaso y a la esterilidad.

Pero el obstáculo más grave para responder a la cuestión de la determinación por la infraestructura del papel dominante de un determinado campo de relaciones sociales no está ahí. Está en la confusión, de esencia positivista y empirista, entre proceso de trabajo y proceso social de producción que reina entre la mayoría de los que se pretenden marxistas. Para aclarar esta distinción, tomemos de nuevo el ejemplo de los aborígenes australianos. Lo que se llama proceso de trabajo es el proceso concreto de producción que se opera cada día en el marco de la horda, del grupo local compuesto de varias familias emparentadas que hacen vida nómada a la búsqueda de su subsistencia, casi siempre en el territorio que los hombres que componen la tribu han recibido de sus antepasados. La horda funciona como unidad de producción y de consumo directos, y en este marco todos los individuos que la componen

12. Véase la crítica de los límites del análisis estructural del parentesco en Godelier (1973: 58-63).

ocupan lugares distintos e insustituibles según su sexo (hombres, mujeres) y edad (niños, adolescentes, adultos, ancianos). El proceso concreto de trabajo se basa, pues, en la cooperación directa de los individuos según su sexo y edad en el marco de la horda, banda local que funciona como unidad de producción y de consumo directos. A este nivel parece como si las relaciones de producción se confundieran, por una parte, con la división interna del trabajo de cada banda, división que es idéntica en todas ellas, y, por otra, con los derechos que tienen los miembros de cada banda sobre un determinado territorio y sobre los productos de su trabajo.

Pero sabemos asimismo que ninguna banda local posee derechos exclusivos sobre su propio territorio ni sobre sus productos (Hiatt 1968: 94-102; también Hiatt 1966 y Rose 1968). Otras bandas adyacentes, cuyos miembros están vinculados a los suyos por vínculos de potencia a una determinada sección, es decir, a través del funcionamiento de las relaciones entre secciones, tienen derecho a utilizar su territorio durante plazos más o menos largos. Este derecho, recíproco, es ejercido en numerosas ocasiones y, particularmente, en los momentos críticos: en caso de sequía prolongada, hambre, epidemia, etc. Una cooperación, una reciprocidad más profundas que la cooperación directa que se renueva cada día en la reproducción del proceso de trabajo, aparece, pues, en todas estas ocasiones, normales o excepcionales. No modifica en absoluto la forma que reviste el proceso concreto de trabajo. Dos hordas, en lugar de una sola, explotan un mismo territorio según las mismas técnicas y la misma división del trabajo. Pero esta garantía recíproca de acceso a las condiciones de la producción revela algo más que el hecho de que los medios de producción no son propiedad exclusiva de cada grupo local. Muestra que la división en secciones y la complementariedad de las mismas constituyen *el fondo mismo de las relaciones de los individuos y de los grupos con relación a los medios de producción*, es decir, el fondo mismo de las relaciones de producción: *la apropiación por toda la comunidad tribal*, es decir, por todas las secciones en sus relaciones recíprocas, del *territorio tribal*, «almacén primitivo de víveres y arsenal primitivo de sus medios de trabajo...» (Marx 1970, vol. I: 179).

No es, pues, una casualidad que este fondo, *habitualmente invisible* al nivel del proceso *cotidiano* de trabajo, de las relaciones de producción de cada unidad de producción y de consumo directos, se haga directamente visible cada vez que la reproducción material y social de la comunidad total está amenazada. En realidad, lo que la cooperación y la reciprocidad entre las secciones garantiza es esta reproducción a largo plazo.

El proceso social de producción no se confunde, pues, con el proceso técnico del trabajo, y la división social del trabajo no se reduce a la división técnica del mismo. El proceso social del trabajo pone en juego, por encima de la división sexual y generacio-

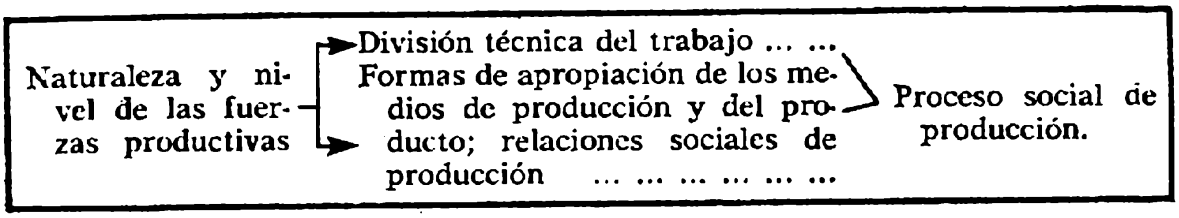
nal del trabajo, la posición de todos los individuos y de todos los grupos con relación a las condiciones de la producción, posición basada en su pertenencia a las secciones y en la relación de reciprocidad y de complementariedad de cada sección con todas las demás. Habría que llevar más lejos el análisis y mostrar que, si bien las secciones no funcionan nunca como unidades de producción directa, funcionan como unidades sociales en los intercambios matrimoniales y en las prácticas políticas y rituales. No podemos hacerlo por la limitación de este artículo, pero queda, sin embargo, por aclarar un punto esencial: el fundamento, la razón de la necesaria *división* de la tribu en grupos locales que constituyen las unidades de producción directas, concretas, y de la necesaria *obligación* de estos grupos locales de garantizarse recíprocamente el acceso a los medios de producción y de subsistencia, y de hacerlo a través de la cooperación de las secciones.

Ahora bien, este fundamento es claramente visible y consiste en el nivel mismo de desarrollo de las fuerzas productivas, en la naturaleza de las constricciones que ejercen y de las alternativas que permiten. Es la naturaleza misma de las fuerzas productivas lo que impone, por una parte, la limitación de los efectivos de las unidades de producción y de consumo y, por tanto, la *división* de la tribu en *grupos locales separados,* distintos, nómadas y distantes entre sí, y, por otra, la *cooperación y la complementariedad de todos* los grupos y de todos los individuos. El método marxista consiste en partir, no de la división técnica del trabajo en el seno de los diversos procesos concretos de producción, caza, recolección, pesca, fabricación de instrumentos y artesanía, preparación y cocción de los alimentos, etcétera, sino de los «medios de trabajo», es decir, de las fuerzas productivas de la sociedad, de las constricciones que imponen y de las posibilidades que ofrecen a cada sociedad para extraer de la naturaleza sus condiciones materiales de existencia.

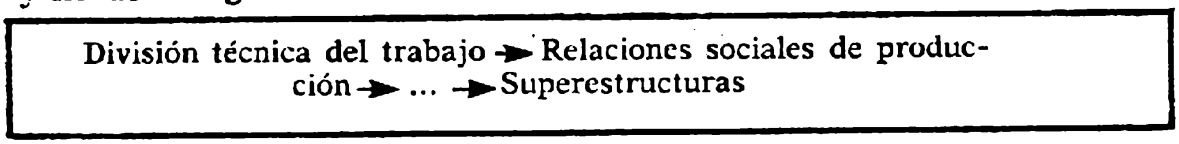
> «Lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace. Los instrumentos de trabajo no son solamente el barómetro indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo del hombre, sino también el exponente de las condiciones sociales en que se trabaja» (Marx 1970, vol. I: 180).

Así pues, estas relaciones sociales son *a la vez* las relaciones de los individuos y de los grupos entre sí en la división técnica del trabajo y su relación con los medios de producción y con el producto de su trabajo. A partir del momento en que se busca en la división del trabajo, en el seno de los diversos procesos concretos de trabajo, el origen de las formas de acceso a los medios de producción y se pretende deducir estas últimas de aquélla, se sustituye el marxismo por un economicismo vulgar y se aboca a las desventuras de Emmanuel Terray cuando, valiéndose del co-

nocimiento del «verdadero» Marx tomado de Althusser y Balibar, «relee» a Meillassoux y descubre entre los guro de la Costa de Marfil tantos modos de producción como formas del proceso del trabajo: un modo de producción «agrícola», un modo de producción «cinegético», etc (Terray 1972).[13] Prosiguiendo en esta dirección, ciertos antropólogos marxistas «revolucionarios» han inventado ya un «modo de producción» de los hombres, otro de las mujeres, otro de los jóvenes, etc. Basta a continuación, como lo hacen algunos «maoístas» refiriéndose a la definición de Lenin de las «clases» y olvidando las distinciones explícitas hechas por Marx y Engels entre sociedades primitivas, comunitarias o tribales y sociedades de clases, con bautizar como «clases» a todas estas categorías sociales para «generalizar la teoría de las clases» en todas las épocas y todas las formaciones sociales de la historia de la humanidad. Debemos, por tanto, representar las relaciones de orden de la manera siguiente:



y no de la siguiente:



Era preciso recordar este punto teórico, dado el contexto de las investigaciones marxistas en antropología que se han desarrollado recientemente en Francia sobre todo, pero también en Inglaterra, Estados Unidos, Suecia, etc. Para terminar, volveremos sobre el ejemplo de la organización económica de los aborígenes australianos con el fin de recordar una vez más que no hemos agotado el análisis teórico de su organización en secciones y subsecciones con la demostración de que ésta funciona como relaciones de producción y responde a las constricciones mismas de la naturaleza de las fuerzas productivas. Habría que analizar el hecho de que las secciones regulan el matrimonio y de que la reciprocidad general de todos los individuos pasa por el intercambio de las muje-

13. Terray se vale, para justificar su método, de una carta de Althusser en la que éste declaraba: «Como *toda* formación social, una formación social primitiva posee una estructura que resulta de la combinación de, *al menos*, dos modos de producción distintos, de los cuales uno es dominante y el otro subordinado.» (Terray 1972:179). Confesamos que esta afirmación nos sorprende por su carácter dogmático. Toda sociedad «primitiva» debería combinar varios modos de producción y, puesto que Althusser lo dice, es preciso que esos modos de producción existan. Se bautizará, pues, como modo de producción cinegético a las actividades de la caza y se atribuirá otro título a las de recolección. De ahí a inventar un modo de producción masculino (caza) que domina a un modo de producción femenino (recolección), no hay más que un paso, que algunos discípulos entusiastas han dado ya.

res, que son a la vez productoras insustituibles —puesto que tienen a su cargo las actividades de la recolección, la preparación de los alimentos y el transporte de los víveres, la leña, los utensilios domésticos— y medios de la reproducción biológica del grupo, de la continuidad física a través de las generaciones. Habría que analizar asimismo en detalle las funciones político-religiosas de las secciones, así como el contenido y la forma de la práctica simbólica sobre la realidad social y sobre las condiciones imaginarias de la reproducción del mundo (naturaleza y sociedad). Esta práctica reproduce en el campo político-religioso la cooperación recíproca y general que opera entre las secciones al nivel de las relaciones de producción. Del mismo modo que el fondo de las relaciones de producción es la apropiación por la comunidad tribal de los medios de producción más allá y a través de su apropiación por los grupos locales y las divisiones sociales particulares, en la práctica simbólica sobre las condiciones imaginarias de reproducción del orden del mundo todas las secciones, todos los grupos, todos los individuos no actúan sino como partes diferenciadas, aunque complementarias, de la misma realidad social colectiva, la «tribu». Aquí habría que analizar el carácter fantasmagórico de estas relaciones sociales y de esta práctica simbólica, carácter que se expresa, por ejemplo, en el hecho de que la tierra no es concebida como algo que pertenece a los hombres, sino que los hombres se representan a sí mismos como «pertenecientes» a su sección y su sección como «perteneciente» a una realidad sobrenatural que representan, entre otros, los totems y una multitud de objetos y de lugares «sagrados». Hemos tratado en otra parte, a propósito de una sociedad de cazadores-recolectores, de analizar esta inversión y esta «fetichización» en la representación de las relaciones sociales.[14]

Todos estos análisis están aún por hacer, pero concluiremos profundizando más el estudio de dos problemas: el del espaciamiento de los nacimientos y su incidencia sobre las leyes de población de las sociedades de cazadores-recolectores, sobre su reproducción demográfica; y el de la existencia, en otros grupos de cazadores-recolectores, de formas de relaciones de parentesco diferentes de las secciones, pero con funciones equivalentes, y, por tanto, el problema de lo posible y de las alternativas en la historia.

Respecto del primer punto, utilizaremos los trabajos de Richard Lee (1968, 1969, 1972) sobre los bosquimanos del desierto de Kalahari, que son asimismo cazadores-recolectores que viven en un medio árido. Entre los bosquimanos, las mujeres practican la recolección de las plantas silvestres y proporcionan las dos terceras partes de la alimentación consumida anualmente por su «cam-

14. Cf. Marx, *El Capital*, I, pp. 36-37 y Godelier (1973, cap. V: «Sobre el carácter fantasmagórico de las relaciones sociales», págs. 319-92). Sobre la noción de «pertenencia», en sentido estricto, a la «comunidad superior» o a la «unidad suprema», véase Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, pp. 140 y ss.

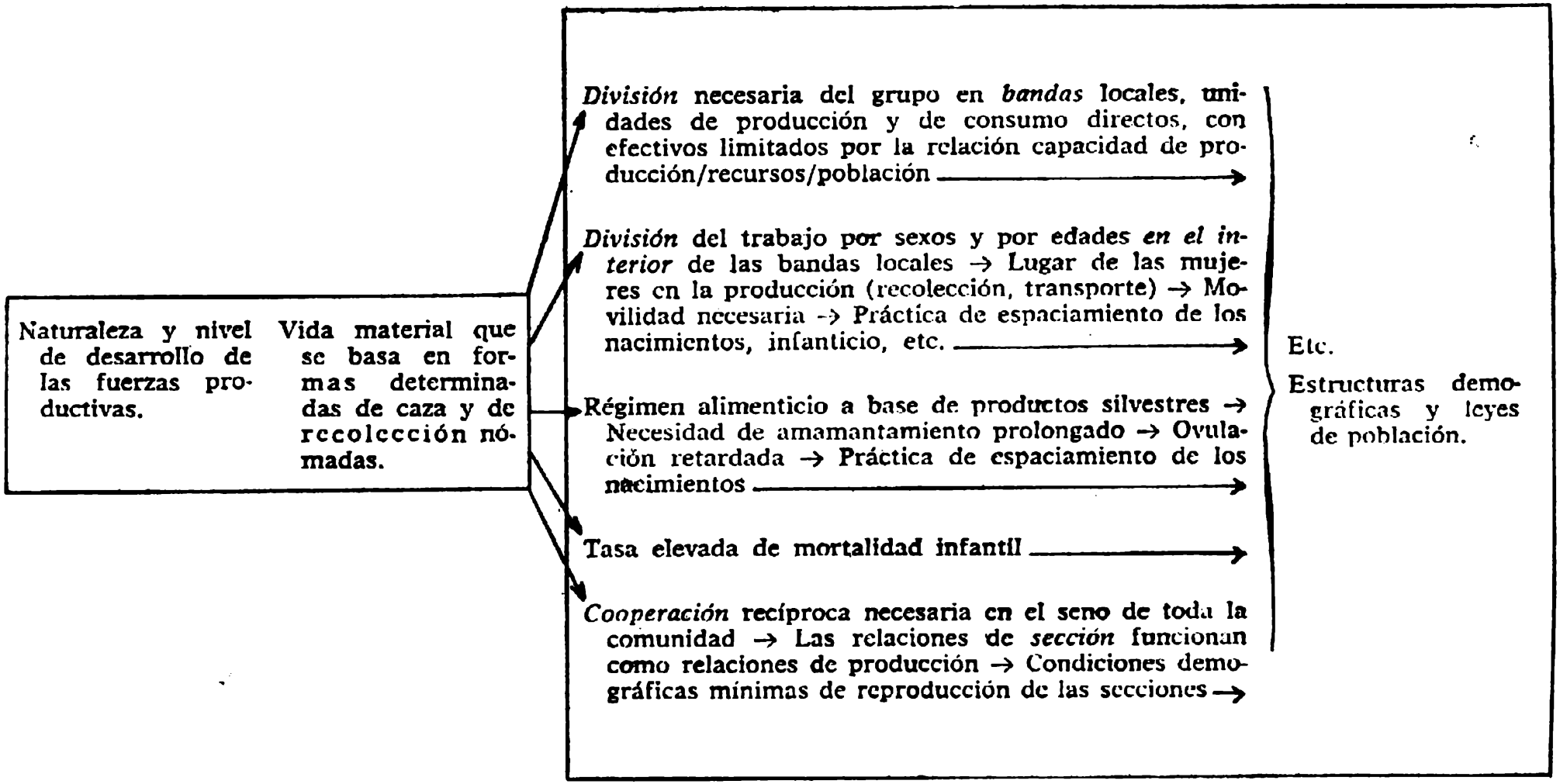
pamento». Este comprende normalmente de 10 a 50 individuos que residen a menos de una milla de un punto de agua. Richard Lee ha calculado que una mujer adulta recorre 2.400 km. como media por año en actividades económicas y visitas a otras bandas y efectúa la mitad de esta distancia llevando pesadas cargas de agua, alimentos, leña y, por supuesto, niños. Estos son destetados hacia los cuatro años. Los dos primeros años el niño es llevado constantemente por su madre (2.400 km.). Luego, a medida que el niño crece, esta cifra se reduce a 1.800 km. aproximadamente el tercer año y 1.200 el cuarto. Esto hace en cuatro años una distancia total de 7.800 km., en el curso de la cual el peso del niño se añade al de las otras cargas transportadas. Dado que la movilidad es una de las constricciones necesarias de su actividad económica de recolección y de transporte de cargas, el trabajo invertido por una mujer en el transporte de los pequeños debe mantenerse dentro de límites compatibles con el cumplimiento regular y eficaz de sus actividades económicas. Este trabajo depende, ante todo, del espaciamiento de los nacimientos. Se ha calculado que, para un espaciamiento de los nacimientos de cinco años, en diez años una mujer habría tenido dos niños y el peso a transportar como media se habría reducido a 7,8 kg. En el caso de un espaciamiento de dos años (y sin tener en cuenta la alta tasa de mortalidad infantil que se produce entre seis y dieciocho meses después del nacimiento) el peso a transportar sería de 17 kg., y durante cuatro de esos diez años, de 21,2 kg. como media. Teóricamente, un espaciamiento de los nacimientos al menos de tres años parece, pues, una constricción demográfica impuesta por el modo de producción de los bosquimanos, lo que es verificado por las estadísticas. Los bosquimanos tienen conciencia de tales constricciones demográficas, ya que declaran «que una mujer que da a luz a un niño tras otro —como un animal— tiene dolor permanente en la espalda». Por otra parte, matan a uno de los gemelos en el nacimiento, practican el infanticidio de los niños que nacen deficientes y se abstienen de relaciones sexuales al menos durante un año después de cada nacimiento. Sin embargo, esta «política demográfica» consciente *no basta* para explicar que el espaciamiento de los nacimientos sea, estadísticamente, al menos de tres años, ya que después de una año de abstinencia las mujeres reanudan su actividad sexual. Parece que entonces intervinen factores biológicos, *no intencionales,* y, sobre todo, el hecho de que el amamantamiento prolongado de los niños suprime la ovulación de las mujeres. Ahora bien, como sugiere Nancy Howell (s.f.), el amamantamiento prolongado de los niños se impone entre los cazadores-recolectores por el hecho de la ausencia de alimentos fácilmente digeribles para el niño, los cuales no se encuentran entre los productos alimenticios silvestres que consumen los bosquimanos y que, por el contrario, producen los agricultores y los ganaderos (papillas, leche, etc.). La leche de la madre es, pues, no sólo indispensable, sino el *único* alimento disponible sobre la base del nivel de desarrollo de las

fuerzas productivas. El mismo análisis ha sido hecho por Meggitt sobre los aborígenes australianos, y Yengoyan lo ha proseguido, mostrando que el espaciamiento de los nacimientos era asimismo en ellos de tres años y más, e indicando «la base económica» del mismo: «el período prolongado de alimentación al pecho no sólo forzaba a las poblaciones a limitar su número, sino que también disminuía la utilidad completa de una mujer en tanto que socio económico».

Richard Lee sugiere que el mero hecho de la instauración de un modo de vida sedentario, al disminuir la movilidad de las mujeres, puede eliminar los efectos biológicos negativos que el modo de vida nómada ejerce sobre la tasa de fertilidad de las mujeres y entrañar una tendencia a la expansión creciente de la población *antes incluso* de cualquier expansión de los recursos alimenticios. Pues bien, esto ha sido verificado experimentalmente entre los aborígenes australianos por los excelentes trabajos de E. Lancaster Jones, sobre los que se ha apoyado Yengoyan. La sedentarización en reservas y el cambio de régimen alimenticio por la aportación de raciones alimenticias distribuidas por los europeos han ido acompañados de una explosión de la tasa de natalidad que, junto con los efectos del control médico, ha producido una tasa de crecimiento de la población muy superior a la que se ha podido reconstruir para el período precolonial. Otro aspecto interesante de estos trabajos es que sugieren que quizás se produjo un crecimiento demográfico excepcional entre los recolectores neolíticos del Próximo Oriente que explotaban densas plantaciones de gramíneas salvajes, antepasadas de nuestros cereales, o entre las poblaciones establecidas en los bordes de los ríos o en el litoral de los mares con pescado abundante en América o en el Sureste asiático. Esta expansión demográfica tal vez obligó a los recolectores a reproducir aquello que se contentaban con recolectar, y por tanto, a domesticar las plantas slivestres (Saver 1952). Sea como fuere, constatamos una vez más que el crecimiento de la población está relacionado con la sedentarización, es decir, con un nuevo modo de subsistencia y existencia, y que, de todas formas, esta expansión demográfica, aun en el caso de que haya podido comenzar sin transformación o expansión de los recursos económicos espontáneos de la naturaleza, no podía prolongarse ni amplificarse sin esta transformación, sin una modificación de las condiciones materiales y sociales de la producción.

Poco a poco se completa, pues, el estudio de la jerarquía de los niveles y de las causas que intervinen para «producir» las estructuras demográficas, la «población» específica de las sociedades australianas de cazadores-recolectores. Este estudio queda pendiente de continuación, pero resumiremos algunos de sus momentos en el esquema siguiente.

Este tipo de investigación debería permitir sacar a la luz, poco a poco, diversas formas de racionalidades sociales e históricas que corresponden a diferentes modos de producción y de organización


Naturaleza y nivel de desarrollo de las fuerzas productivas.
Vida material que se basa en formas determinadas de caza y de recolección nómadas.
División necesaria del grupo en *bandas* locales, unidades de producción y de consumo directos, con efectivos limitados por la relación capacidad de producción/recursos/población
División del trabajo por sexos y por edades *en el interior* de las bandas locales → Lugar de las mujeres en la producción (recolección, transporte) → Movilidad necesaria → Práctica de espaciamiento de los nacimientos, infanticio, etc.
Régimen alimenticio a base de productos silvestres → Necesidad de amamantamiento prolongado → Ovulación retardada → Práctica de espaciamiento de los nacimientos
Tasa elevada de mortalidad infantil
Cooperación recíproca necesaria en el seno de toda la comunidad → Las relaciones de *sección* funcionan como relaciones de producción → Condiciones demográficas mínimas de reproducción de las secciones
Etc.
Estructuras demográficas y leyes de población.

social que se han sucedido en el curso de la historia. De este modo, serán mejor conocidas las distintas modalidades de «causalidad estructural» de las relaciones sociales, es decir, los efectos de las constricciones internas de funcionamiento de estas relaciones sobre la disposición interna y la reproducción de otras relaciones sociales en otros «niveles». Ahora bien, lo que creemos haber mostrado a partir del ejemplo de los australianos es que, a pesar de la inmensa diferencia de los modos de producción, de la forma y del lugar de las relaciones de producción, en el seno de su sociedad, como en el fondo de la sociedad burguesa, opera la misma ley de jerarquía funcional de las estructuras sociales, la más importante de las cuales es, en último análisis y en ambos casos, la que funciona como infraestructura. Esta era la hipótesis general fundamental de Marx, que no se ve invalidada, sino al contrario, por una de las sociedades más «primitivas». Estas han desaparecido para siempre o sufren rápidamente transformaciones radicales, llevándose consigo la mayoría de los elementos que hubieran permitido un día a la humanidad conocer las formas y los rostros múltiples de su Historia.

Es, pues, urgente multiplicar estas investigaciones, pero no podemos ocultar las inmensas dificultades teóricas que se alzan en el camino que apenas comienza a trazarse. No mencionaremos más que una: el problema de lo posible, de su realidad de hecho y de su análisis científico. De este modo, para tomar por última vez el caso de los australianos, Yengoyan ha comparado su sistema de secciones al sistema de parentesco de los bosquimanos africanos y ha demostrado que ambos sistemas, aunque estructuralmente diferentes, son funcionalmente equivalentes y constituyen relaciones sociales que aseguran en el plano económico y político la misma flexibilidad, la misma cooperación recíproca y general, y garantizan la reproducción simple de sociedades sometidas a condiciones naturales difíciles. Los bosquimanos aplican los términos de parentesco que designan los *siblings* y las generaciones a todo individuo que lleve el mismo nombre que ellos, que sus consanguíneos y sus aliados, sin que pertenezca, no obstante, a estas categorías de parientes, y se comportan con estos «parientes por el nombre» del mismo modo que con sus consanguíneos y sus aliados y esperan de ellos la misma reciprocidad.[15] Lo mismo esperan los australianos de quienes pertenecen a la misma sección que ellos, como han establecido tanto los trabajos de Radcliffe-Brown como los de Fry (1934), Elkin y Strehlow (1965).

Mientras no podamos determinar el número ni el campo de las posibilidades compatibles con un mismo sistema de condiciones y de constricciones, ni reconstruir por medio del pensamiento el conjunto limitado de las transformaciones que pueden llegar a sufrir determinadas estructuras o combinaciones de las mismas,

15. Sobre los bosquimanos kung son de reconocida solvencia los trabajos de Lorna Marshall (1957, 1959, 1960).

la historia, tanto la de ayer como la de mañana, se alzará ante nosotros como una inmensa masa de hechos que pesan con toda la carga de sus enigmas y de sus consecuencias. Sólo a condición de lograrlo será posible una ciencia de la historia que sea asimismo una ciencia de las poblaciones humanas y que haya abolido las separaciones fetichistas y las divisiones arbitrarias de las ciencias humanas, una ciencia que no sirva solamente para interpretar la historia, sino para hacerla.

BIBLIOGRAFIA

BIRDSELL, J. B. 1953. «Some Environmental and Cultural Factors Influencing the Structuring of Australian Aboriginal Populations.» *American Naturalist* 87: 171-207.

— 1958. «On Population Structure in Generalized Hunting and Gathering Populations». *Evolution* 87: 189-207.

— 1970. «Local Group Composition among the Australian Aborigines.» *Current Anthropology*, abril: 115-142.

DAVIDSON, D. S. 1928. *The Chronological Aspects of Australian Social Organization.* University of Pennsylvania Press.

ELKIN, A. P. 1964. *The Australian Aborigines: How to Understand Them.* 4.ª ed., Sydney: Angus & Robertson.

ENGELS, F. 1941. *The Origin of the Family, Private Propertyy and the State.* Londres: Lawrence & Wishart. Trad. de *Der Ursprung der Familie...* Zürich: Hottingen, 1884.

FIRTH, R. 1939. *Primitive Polynesian Economy.* 2.ª ed., Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965.

FISON, L. y HOWITT, A. W. 1880. *Kamilaroi and Kurnai: Group Marriage among the Australian Aborigines.* Melbourne: Geo. Robertson.

FORTES, M. 1958. Introducción a J. R. Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups.* Cambridge: Cambridge University Press.

FRY, H. K. 1934. «Kinship and Descent among the Australian Aborigines». *Transactions of the Royal Society of South Australia* 58: 14-21.

GODELIER, M. 1966. «Système, structure et contradiction dans "Le Capital". *Les Temps Moderner* (246): 828. Traducción inglesa en R. Miliband y J. Saville (eds.), *The Socialist Register.* Londres: Merlin, 1967.

— 1971 a. «Mythes et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sauvage». *Annales*, núm. especial sobre «Estructura e historia», mayo-agosto.

— 1971 b. «Le concept de formation économique et sociale: l'exemple des Incas». *La Pensée* (159), oct.

— 1972. *Rationality and Irrationality in Economics.* Londres: New Left Books.

— 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* París: Maspero.

GOODY, J. R. 1972. *Domestic Groups.* Reading, Mass.: Addison-Wesley.

HIATT, L. R. 1966. «The Lost Horde», *Oceania* 37: 81-92.

— 1968. «Ownership and Use of Land among the Australian Aborigines». En Lee y De Vore.

HOWELL, N. s.f. «¡Kung Bushman Demographic Studies: A Preliminary Report». Princeton: Office of Population Research.
HOBSBAWM, E. J. (ed.). 1964. *Karl Marx: Pre-Capitalist Economic Formations*. Trad. Jack Cohen. Londres: Lawrence and Wishart.
JONES, F. L. 1965. «The Demography of the Australian Aborigines». *International Social Science Journal* 17: 232-45.
— 1970. *The Structures and Growth of Australia's Aboriginal Population*. Canberra: Australian National University Press.
KRADER, L. (ed.) 1972. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum.
KULA, W. 1972. «La Seigneurie et la famille paysanne dans la Pologne du 18ème siècle». *Annales*, núm. especial sobre «Familia y sociedad», julio-octubre.
LEE, R. 1968. «What Hunters doo for a Living, or how to make out on Scarce Resources». En Lee y DeVore.
— 1969. «¡Kung Bushman Subsistence: an Input-output Analysis». En D. Damas (ed.), *Ecological Essays*. Ottawa: National Museum of Canada.
—1972. «Population Growth and the Beginnings of Sedentary Life among the ¡Kung Bushmen». En B. Spooner (ed.), *Population Growth*. Cambridge; Mass.: MIT Press.
LEE R. y DEVORE, I. (eds.) 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
LÉVI-STRAUSS, C. 1960. «The Family». En H. Shapiro (ed.), *Man, Culture and Society*. Londres: Oxford University Press.
MARSHALL, L. 1957. «The Kin Terminology of the ¡Kung Bushmen!». *Africa* 27: 1-25.
— 1959. «Marriage among ¡Kung Bushmen!». *Africa* 29: 335-65.
— 1960. «¡Kung Bushmen Bands». *Africa* 30: 325-55.
MARX, K. 1970. *Capital*. Trad. de la 3.ª ed. alemana de 1883. Londres: Lawrence & Wishart.
— 1971. Introducción (1857) a *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Londres: Lawrence and Wishart. Trad. castellana (1970) *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Comunicación.
MEGGITT, M. J. 1962. *The Desert People*. Sydney: Angus & Robertson.
— 1965. «Marriage among the Walbiri of Central Australia: a Statistical Examination». En R. Berndt (ed.), *Aboriginal Man in Australia*. Sydney: Angus & Robertson.
— 1968. «Marriage Classes and Demography in Central Australia». En Lee y De Vore.
MORGAN, L. H. 1877. *Ancient Society*. Londres. Macmillan.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1913. *Three Tribes of Western Australia. Journal of the Royal Anthropoogical Institute* 43: 143-94.
— 1930-1. «The Social Organization of Australian Tribes». *Oceania* 1.
REAY, M. 1962. «Subsection of Borroloorla». *Oceania* 33: 90-115.
ROSE, F. G. G. 1965. *The Winds of Change in Central Australia: the Aborigines at Angas Downs*. Berlín: Akademie-Verlag.
— 1968. «Australian Marriage, land-owning Groups and Initiations». En Lee y De Vore.
SAUER, C. 1952. *Agricultural Origins and Dispersals*. Nueva York: American Geographical Society.
STEWARD, J. 1951. «Lewels of Socio-cultural Integration: an Operational Concept». *Southwestern Journal of Anthropology* 7: 374-80.
— 1955. *Theory of Cultural Change*. Urbana: University of Illinois Press.

— 1968. Carta a Yehudi Cohen. En Y. Cohen (ed.), *Man in Adaptation: The Cultural Present*. Chicago: Aldine.

STREHLOW, T. G. H. 1965. «Culture, Social Structure and Environment in Aboriginal Central Australia». En R. Berndt (ed.), *Aboriginal Man in Australia*. Sydney: Angus & Robertson.

TERRAY, E. 1972. *Marxism and «Primitive» Societies*. Nueva York: Monthly Review Press.

TINDALE, N. B. 1940. «Distribution of Australian Aboriginal Tribes: A Field Survey». *Transactions of the Royal Society of South Australia* 64: 140-231.

— 1953. «Tribal and Intertribal Marriage among the Australian Aborigines». *Human Biology* 25: 169-90.

VON BRANDENSTEIN, C. G. 1970. «The Meaning of Section and Section Names». *Oceania* 41 (1): 39-49.

YENGOYAN, A. P. 1968a. «Demographic and Ecological Influences on Aboriginal Australian Marriage Sections». En Lee y De Vore.

— 1968b. «Australian Section Systems - Demographic Components and Interactional Similarities with the ¡Kung Bushmen!». *Proceedings of the VIII International Congress of Anthropological and Ethnological Science*, Tokio 3: 256-60.

— 1970. «Demographic Factors in Pitjandjara Social Organization». En R. Berndt (ed.), *Australian Aboriginal Anthropology*. Nedlands: University of Western Australia Press.

— 1972 a. «Biological and Demographic Components in Aboriginal Australian Socio-economic Organization». *Oceania* 43 (2): 85-95.

— 1972 b. «Aborigines in the Third World». *American Scientist* 60 (3): 367.

RAYMOND FIRTH

¿EL ANTROPOLOGO ESCEPTICO? LA ANTROPOLOGIA SOCIAL Y LA PERSPECTIVA MARXISTA DE LA SOCIEDAD

El título de este artículo entraña una referencia a la cita que Radcliffe-Brown, al final de su alegato en pro de lo que él denominaba Ciencia Natural de la Sociedad, hiciera de la obra del honorable Robert Boyle *El químico escéptico*.[1] Radcliffe-Brown señalaba que Boyle había mostrado la conveniencia de evitar los problemas «prácticos» —lo que denominaba investigación «fructífera»— en favor de una elucidación de orden teórico —investigación «luminífera»—, con lo cual logró fundar una verdadera ciencia química al margen de la alquimia y de la metalurgia. A Radcliffe-Brown le hubiera gustado poder imitar a Boyle y crear una «ciencia puramente teórica de la sociedad humana» (1957: 147-8), aunque pensaba que las demandas de resultados prácticos eran tan insistentes que esta aspiración difícilmente recibiría una atención apropiada en nuestra época. Hoy en día esto se identifica con un punto de vista significativo, al que me referiré más tarde. Pero Boyle concibió a la teoría como la base de una práctica, no como el substituto de

1. Este artículo es el texto completo y sin cambios, salvo la omisión de dos parágrafos introductorios y tres rectificaciones verbales de menor importancia, de la Lección inaugural «Radcliffe-Brown» de Antropología social, leída en la British Academy, el 3 de mayo de 1972. La lección exploraba y actualizaba mi pensamiento acerca de la significación de los escritos de Karl Marx para la antropología social, tópico al que, en forma breve, ya me había referido anteriormente (ver mi «Comment on "Dynamic Theory" in Social Anthropology», en Firth 1964).

Pero este artículo se publicó antes de la aparición de varios artículos relevantes para mi tema (p. ej. Meillassoux 1972; Godelier 1973; Asad 1973), y no he podido tenerlos en cuenta en el presente artículo. De una forma más general, la importante biografía de Karl Marx de David McLellan, y la de Emile Durkheim de Stephen Lukes, hubiesen contribuido a ampliar mi comprensión del trasfondo de mi tema, si hubiesen estado a mi alcance en ese momento.

la misma. Admitido su interés por la investigación teórica, cuando publicó su libro en 1661 acababa de incorporarse a un denominado «nuevo colegio filosófico que sólo valora[ba] el conocimiento en la medida en que éste apunta[ba] a la práctica». Este grupo eminentemente pragmático se convirtió luego en la Royal Society of London; Boyle fue miembro fundador de la misma y formó parte de su primer Consejo. Lo que también me sorprende del libro de Boyle es su énfasis en el experimento, y su rechazo de toda afirmación que no estuviese respaldada por la evidencia. Vigoroso discutidor, se negó a admitir lo que calificó como la «intolerable ambigüedad» que sus oponentes se permitían en sus expresiones. Si, al igual que Radcliffe-Brown, tomamos a Boyle como guía, vemos que éste agrega un par de observaciones. Creía en la flexibilidad de la interpretación. «No es necesario que todo lo que propone un escéptico esté en consonancia... Se puede permitir que proponga dos o más *Hipótesis* sobre la misma cosa...» Y en un mundo premarxista, e incluso prehegeliano, desconfía de la versión de entonces de la dialéctica: «esas agudezas Dialécticas... suelen revelar más el ingenio de quien las usa, que incrementar el conocimiento o resolver las dudas de los sobrios amantes de la verdad» (Boyle 1661: A2-4, 14-15; 1964: VIII).

Dos de los más grandes pensadores del siglo pasado, Karl Marx y Sigmund Freud, se especializaron en la teoría de la confrontación —podríamos decir incluso, de la afrenta. Con crudo realismo ambos nos han forzado a examinar componentes de la naturaleza del hombre y de la sociedad que ordinariamente quedan en la sombra: Freud, a reconocer elementos de conflicto en uno mismo, admitidos hasta entonces sólo en secreto o bien ocultos tras disquisiciones filosóficas acerca del inconsciente; Marx, a reconocer elementos de conflicto en la sociedad, arraigados en nuestros intereses materiales. El efecto chocante de estas ideas ha disminuido con el tiempo, y varios aspectos de las mismas se han incorporado —aunque a menudo con distorsiones— a nuestro pensamiento común. Pero, ¿dónde se situaría hoy Karl Marx para el antropólogo escéptico, educado en la disciplina que tanto hiciera Radcliffe-Brown por fundar? Marx, al igual que posteriormente Radcliffe-Brown, tenía como objetivo buscar principios generales subyacentes a los fenómenos concretos —lo que Radcliffe-Brown y algunos marxistas han denominado proposiciones «nomotéticas», es decir que expresan leyes. Pero Marx, a diferencia de Radcliffe-Brown, era un iconoclasta y no un escéptico, proclamó el materialismo dialéctico como método, consideró que sus proposiciones nomotéticas eran constantes e inevitables, y creyó apasionadamente en su pertinencia práctica.[2] ¿Cómo se adaptan tales proposiciones, especialmente las re-

2. Se ha insistido a menudo, con justicia, en la flexibilidad de Marx en cuanto a la teoría. Pero dejando de lado las inconsistencias de exposición que aparecen en su trabajo, tal flexibilidad parece deberse primordialmente a su cautela en llegar a conclusiones; cuando al fin llegaba a ellas, sus conclusiones se daban firmemente, sin alternativas.

ferentes a la sociedad precapitalista, a los estándares de prueba antropológicos, incluyendo los resultados del trabajo de campo (que más se aproximan al experimento?).

Para sociólogos e historiadores económicos, la consideración de las ideas de Marx ha sido corriente desde hace mucho tiempo. R. H. Tawney dijo una vez que ningún historiador podía escribir como si no hubiese existido Marx. Pero algunos antropólogos han evitado llegar a una conclusión paralela; una obra reciente de antropología social e historia política se ocupa mucho del conflicto, pero poco de las interpretaciones marxistas del mismo. Los argumentos de Marx dicen llegar a las raíces de la vida económica del hombre, pero la antropología económica ha ignorado ampliamente sus concepciones. Marx propugnó una teoría revolucionaria del cambio social, pero las obras generales de los antropólogos han prescindido alegremente, o han utilizado sólo una mínima parte de las ideas de Marx sobre la dinámica de la sociedad.[3]

En este artículo considero en primer lugar por qué las ideas de Marx, especialmente las que se refieren a la sociedad primitiva, han sido evitadas por los antropólogos sociales; después, el uso que se ha hecho de estas teorías en antropología social; y, finalmente, mi idea acerca de lo que puede significar la obra de Marx para un antropólogo escéptico. Se trata de una concepción personal, muy resumida, que se ocupa primordialmente de Marx y no de sus numerosos comentaristas y críticos.[4]

Una respuesta sencilla a la pregunta del por qué de tal prevención por parte de los antropólogos hacia las teorías de Marx, podría invocar los intereses creados: el hecho de que los antropólogos sociales como intelectuales burgueses no hayan sido capaces de enfrentarse con una visión del hombre y de la sociedad tan perturbadora como la que presentaba Marx; que hayan preferido una interpretación idealista y no materialista de la historia, y un modelo de la sociedad integrador, no conflictivo. Algunos, también, pueden haberse opuesto a Marx por su actitud negativa hacia la religión. Puede haber algo válido en esta argumentación; pero, aunque sea sencilla, seguro que no es completa. Otro factor podría ser el temperamento personal. Un impedimento para estar de acuerdo

3. Algunas obras norteamericanas se refieren a Marx y Engels, pero primordialmente para criticar su teoría sobre la evolución social. Paul Bohannan (1963: 172-6) atribuye a Marx un pensamiento original sobre el tema del rango, pero critica su teoría de la estructura de clases. Marvin Harris (1968) es el único antropólogo norteamericano importante que trata plenamente, aunque de una forma algo indiosincrásica, todo el conjunto de las ideas de Marx, aunque Leslie White, Stanley Diamond, Morris Opler y Marshall Sahlins están familiarizados con las ideas de Marx. Morton Fried (1964: 49-61) ha examinado el «núcleo» y la «superestructura» en el pensamiento marxista.

Las referencias a Marx en la antropología social británica han sido normalmente breves. Ver, por ejemplo, Firth 1939: 361 (1965: 20); 1951: 168-9; 1964: 19-26; Gluckman 1963: 10-11; Frankenberg 1967: 47-89; Lloyd 1967: 164, 272, etc.; 1968: 29-33.

4. Sin embargo, deseo reconocer el estímulo del estudio de Raymond Aron sobre Marx y también el de los escritos de T. B. Bottomore.

con las formulaciones marxistas, incluso cuando se consideran aceptables, podría ser su marcado carácter polémico. Marx ha sido considerado como economista, historiador, sociólogo, filósofo e, incluso, profeta; pero en su oración fúnebre, Engels dijo que Marx fue sobre todo un revolucionario, que su misión real fue contribuir a derribar la sociedad capitalista, y que esta lucha era su elemento.[5] La manera de luchar de Marx no se caracterizaba tan sólo por una tenacidad analítica sino también por el ataque apasionado, poco apto —como muchos han sentido— para una presentación científica. Por lo tanto, incluso en aquellos puntos en los que coinciden con Marx, los antropólogos sociales suelen dejar al parecer que tal coincidencia se lea sólo entre líneas.

En la primera parte de este siglo los antropólogos sociales podían haber dicho que ignoraban a Marx porque éste no era relevante. Hasta hace poco nuestro campo de estudio han sido principalmente las sociedades tecnológicamente atrasadas, económicamente subdesarrolladas y políticamente no muy complejas, carentes de trabajo asalariado y de una estructura de clase claramente identificable. La influencia de un gobierno extranjero solía ser remota; y la de un mercado comercial, periférica. Por su estructura, los andamaneses, aborígenes australianos, trobriandeses, tikopia, tswana, tallensi y muchos otros sólo podían ser clasificados dentro del área del «comunismo primitivo» amorfo de Marx. Para la antropología social clásica, en las obras más conocidas de Marx no había nada etnográfica o teóricamente interesante; y los trabajos de Engels sobre la familia y de Lafargue sobre la propiedad representaban una posición revolucionaria, anticuada y árida. Como ha dicho discretamente Birnbaum (1960: 104): las tradiciones de la antropología parecen bastante alejadas de las preocupaciones del marxismo.

En los últimos años ha habido una mayor convergencia. Se ha arrojado más luz sobre las ideas de Marx de sus obras iniciales, en particular sobre las que se refieren a las «formaciones precapitalistas» —a las cuales pronto me referiré—. Han surgido nuevos problemas cuando los antropólogos sociales se han enfrentado con sociedades que experimentaban un cambio radical. Aparte de los trastornos producidos por la guerra, la migración de la mano de obra y el cultivo dirigido a un mercado comercial, junto al estímulo de nuevas necesidades de consumo, han puesto de manifiesto los efectos desastrosos de un sistema económico orientado hacia el desarrollo. El crecimiento del control político centralizado —extranjero o indígena según las circunstancias— ha mostrado con mayor claridad las bases y la estructura del poder. El surgimiento de nuevos cultos religiosos y de otros movimientos indígenas de autoexpresión han reforzado la atención sobre la significación de la ideología. Como consecuencia de esto, las teorías marxistas respecto de la infra y la superestructura, las relaciones de producción,

5. Federico Engels, Discurso ante la tumba de Karl Marx (Marx y Engels 1968: 430).

el determinismo económico, el conflicto de clases y la explotación, han tendido a atraer más los intereses de los antropólogos.

Pero la frialdad de los antropólogos respecto de las concepciones de Marx se ha debido en parte a la influencia de otra tradición en la interpretación de los fenómenos sociales: la de Emile Durkheim. Existe un curioso paralelismo entre el pensamiento de Marx y el de Durkheim, que todavía no ha sido bien explicitado. Se refiere a la relación del individuo con la sociedad, y surge por ejemplo en la teoría de la sociología del conocimiento. Durkheim y Mauss afirmaban que las categorías del pensamiento son fundamentalmente categorías sociales, que surgen de las relaciones sociales entre los hombres organizados en grupos. «Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales... El centro de los primeros sistemas de la naturaleza no es el individuo, sino la sociedad...».[6] Pero cronológicamente, la teoría según la cual lo que una persona piensa que sabe es reflejo de su posición en la sociedad, fue formulada básicamente por Karl Marx. Su idea de que el mundo material que nos rodea es una materialización de la *praxis* del hombre, de la actividad productiva del hombre en la historia, no se reduce a la simple afirmación de que la naturaleza es algo hecho por el hombre; implica también que la comprensión que tiene el hombre del mundo material es un reflejo de su propio mundo social. Por oposición a la concepción de Hegel según la cual lo concreto consiste en pensamiento filosófico, Marx concibe lo concreto como algo que reside en las relaciones entre los hombres. Las relaciones entre los hombres, que Marx consideró cruciales para la formación del concepto, eran las de clase, determinadas por su posición estructural dentro de un marco económico de producción. Por tanto, la ideología era para Marx la forma abstracta conceptual por la que los miembros de una clase ocultaban su posición y sus intereses concretos de tipo económico, social y político. En la perspectiva de Marx esta ideología asumía esencialmente una forma general: aquello que en realidad formulaba un interés de clase particular, se interpretaba como una formulación aplicable al todo social.[7] Para muchos, las implicaciones políticas específicas de esta tesis han tendido a oscurecer su alcance general. Pero los estudios modernos sobre lo que se ha llamado antropología cognitiva, podrían encontrar su antecesor en Marx.

Esto resulta muy claro en sus primeras obras. En *La ideología alemana* (1846), sostuvo junto con Engels que la conciencia, al igual que el lenguaje, es un producto social. En los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) Marx afirmaba que incluso las acciones individuales que parecen muy privadas tienen un carácter social. «Incluso cuando llevo a cabo un trabajo *científico* —actividad que ra-

6. Durkheim y Mauss (1901-2: 67, 70-1). Citan a De la Grasserie sólo como alguien que desarrolló, oscuramente, ideas análogas (en 1899).

7. Karl Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, 3.ª edición 1885, en Marx y Engels (1968: 117, 120); cfr. Karl Korsch (1938: 74-6). Norman Birnbaum (1960: 91-117 etc.) resulta esclarecedor acerca de este tema.

ramente efectúo junto con otros hombres— ejecuto un acto *social*, porque se trata de un acto *humano*. No sólo el material de mi actividad —como el lenguaje que utiliza el pensador— se me da como un producto social; sino que *mi propia existencia* es una actividad social.» Y para aclarar este punto especificaba otro aspecto importante, acorde con el enfoque de los antropólogos sociales modernos: «Lo más necesario es evitar que la Sociedad sea presentada como una abstracción frente al individuo. El individuo es un *ser social*. Por lo tanto, su vida, incluso si no aparece en la forma directa de una vida comunal compartida con otros, es una expresión y una confirmación de la vida social». (Marx y Engels 1933, Abt I, Bd 5: 19-21; Bottomore 1963: 157-8, cfr. Milligan 1959: 104). Considero que con esto tenemos una clave del enfoque de Marx de la evolución de la sociedad, retomando sus ideas acerca del comunismo primitivo: la idea de que básica e, incluso éticamente, el *ser* no puede ser separado del *hacer*, que la actividad y la existencia son una sola cosa, y que desmerece a la sociedad capitalista el haber promovido tal separación. Pero cabe indicar que, a diferencia de Durkheim, la fusión planteada por Marx del individuo y la sociedad, está contrarrestada por su tajante división entre diferentes categorías de individuos en el proceso de producción. El énfasis de Marx en los factores sociales, surge incluso en su tratamiento de la religión, y sus tesis sobre Feuerbach son una anticipación del tema principal de *Las formas elementales de la vida religiosa*. En 1854 (aunque las *Tesis* no se publicaron hasta 1888) escribió que Feuerbach reducía la esencia de la religión a la esencia humana. «Pero la esencia humana no es una abstracción inherente a cada individuo. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales... Feuerbach, por consiguiente, no ve que el «sentimiento religioso» es de por sí un *producto social*, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece en realidad a una forma particular de la sociedad» (Marx y Engels 1968: 29).

La convergencia entre las ideas de Durkheim y las de Marx ha sido señalada por Sorel, Kagan, Cuvillier y Gouldner, pero no es fácil decidir hasta qué punto Durkheim recibió la efectiva influencia de Marx. Durkheim conocía la obra de Marx, y según Mauss tuvo la intención de dedicar un curso de un año al socialismo de Marx, pero en vez de hacerlo volvió a la «ciencia pura» y acometió la empresa de *L'Année sociologique*. Pero parece inevitable pensar que Durkheim, con su propia clase de programa social y con un conjunto de ideas teóricas a las que, según le parecía había llegado por su cuenta, especialmente a través de su antecesor común Saint-Simon, era reticente en cuanto a discutir las de Marx.[8] Bien pudo

8. Robert Merton (1949: 226, 392) ha señalado que en la sociología del conocimiento ha habido tradiciones paralelas francesas y alemanas. Durkheim puede no haber conocido los primeros escritos de Marx (aunque los *Manuscritos económico-filosóficos* se publicaron en París en 1844, en el periódico socialista *Vorwärts*).

Bottomore y Rubel escriben que aunque Durkheim manifestaba reservas con

haber tratado de armonizar a Comte y a Marx. Pero, ciertamente, las pocas páginas que dedicó a la lucha de clases en *La división del trabajo* (1932: 367-9), en que atribuía tal conflicto a una mala distribución del talento natural y al acrecentamiento de las aptitudes respecto de las actividades asignadas a los poseedores de ese talento natural, no mencionan para nada la concepción de Marx.

Todo esto se ha reflejado en la antropología social. Aislada de Marx por la tradición durkheimiana, procedente de Cambridge a través de Jane Harrison y Radcliffe-Brown, y (aunque sólo por reacción) de Londres a través de Malinowski, la antropología social británica puso el énfasis en la solidaridad y no en el conflicto, como terreno de estudio privilegiado. Un síntoma de un aspecto de esta posición fue el hecho de que Radcliffe-Brown, en su *Natural Science of Society*, presentada en unos seminarios de Chicago en una fecha tan avanzada como 1937, omitiese toda referencia a Karl Marx o a cualquier principio de contradicción radical dentro del sistema social. Pero la dialéctica ha seguido su curso. Durkheim palidece si

---

respecto al «materialismo económico» seguía muy de cerca las publicaciones de la escuela de sociología marxista. «Fue bajo la dirección de Durkheim que los primeros volúmenes de *L'Année sociologique* dedicaron una considerable cantidad de espacio a la discusión y examen crítico de la sociología de Marx, de sus discípulos e intérpretes» (1963: 47, 54). Esto parece ser aplicable, sin embargo, principalmente al volumen I de *L'Année sociologique* (1896-7), que contenía reseñas de R. Lapie (270-7) acerca de los ensayos de A. Labriola sobre la concepción materialista de la historia, de E. Durkheim acerca del estudio de E. Grosse sobre las formas de la familia y de la economía (319-32), y de F. Simiand acerca de la obra de R. Stammler sobre la economía y la ley (488-97). La reseña de Simiand era favorable; las de Lapie y Durkheim, no tanto; se mencionaba a Marx sólo de forma accidental, y nunca por parte de Durkheim. Los volúmenes ulteriores de la publicación hacían muy pocas referencias a los trabajos de Marx y de sus seguidores —por ejemplo, D. Parodi sobre la sociología de A. Loria (*AS*, V, 1900-1: 129-33); C. Bouglé en una revisión general de las teorías sobre la división del trabajo (*AS*, VI, 1901-2: 93, 113). Una traducción, *Critique de l'économie politique* fue acogida con entusiasmo (*AS*, III, 1898-9: 544), pero *La Lutte des classes en France* y *Le XVIII brumaire de Louis Bonaparte* fueron mencionados sin comentarios, mientras que los volúmenes II y III de *Le Capital* fueron fríamente recibidas meramente como «necesarios para la buena comprensión de la doctrina, la obra esencial de Marx» (*AS*, IV, 1899-1900: 564; V, 1900-1: 558-9). Y mientras *La lutte des classes* y *Le XVII brumaire* fueron registrados bajo el encabezamiento de «Socialismo», los dos volúmenes de *Le Capital* aparecieron simplemente bajo el título de «Varios» en la Sección de sociología económica. Presumiblemente todo esto reflejaba la idea (*AS*, III, 542-4) según la cual *L'Année sociologique* se limitaba a discutir los trabajos que estudiaban al socialismo científicamente.

En una nueva sección acerca de la sociología del conocimiento, en el volumen XI de *L'Année sociologique* (1906-9: 41), Durkheim y Bouglé manifestaban que se habían ocupado de tales cuestiones durante largo tiempo, aunque la mayor parte de las obras reseñadas hasta se habían incluido bajo el título de sociología de la religión. Pero si tenemos presente la frase de Merton (*op. cit.*: 223) según la cual el marxismo en varios aspectos era el centro tumultuoso de la *Wissenssoziologie*, es interesante que la introducción a esta nueva sección no hiciese referencia alguna a los primeros pensadores en este campo.

Para la discusión general de la perspectiva de Durkheim me he basado en Talcott Parsons (1937: 301-450); Raymond Aron (1968) y Alvin W. Gouldner (1959). Ver también G. Kagan (1938); Armand Cuvillier (1948).

se le compara con Marx; si Marx puede resultar crudo, Durkheim parece ingenuo. En las conmociones sociales y políticas del período de postguerra, quizás hayan sido especialmente los antropólogos sociales franceses quienes a menudo consideraran más relevantes las proposiciones de Marx que las de Durkheim.

Pero en algunos casos el interés por las teorías de Marx, aunque no ausente, ha sido acallado por otra razón. Muchos de los antropólogos que no han sido deslumbrados por la visión durkheimiana de la solidaridad social, incluso algunos que no se han alarmado ante la perspectiva de una reestructuración radical de la sociedad occidental, sólo se han sentido capaces de estar de acuerdo desde un punto de vista intelectual muy condicionado, con las concepciones marxistas, por las generalizaciones poco satisfactorias de las mismas acerca de la naturaleza de la sociedad humana.

Tomemos la concepción del hombre de Marx (ver, por ejemplo, Venable 1946; Fromm 1966; Meszaros 1970; cfr. Gramsci 1957: 78-81). En lo que se ha denominado «antropología marxista», las proposiciones de Marx acerca de la naturaleza del hombre carecen de aquella dimensión comparativa empírica que caracteriza a la antropología en general. A pesar de su insistencia en la necesidad de una dimensión histórica para interpretar las condiciones sociales, los presupuestos básicos de Marx sobre el comportamiento humano y su significado parecen resultar esencialmente de una inferencia, de los postulados que expresan sus ideas acerca de la explotación capitalista. En la perspectiva de Marx el carácter esencial que define al hombre es su fuerza de trabajo. El trabajo es un proceso que interrelaciona al hombre con la naturaleza, por el cual el hombre no sólo actúa sobre el mundo externo y lo cambia, sino que cambia también al mismo tiempo su propia naturaleza. Son esenciales para este proceso los instrumentos de trabajo, que no sólo son herramientas sino también indicadores de las relaciones sociales en las que se desarrolla el trabajo. Cuando las relaciones sociales varían, especialmente en relación con el control de la fuerza de trabajo y los medios de producción, el carácter del hombre también varía. No son las necesidades humanas generales sino las condiciones económicas de un determinado estadio las que determinan su comportamiento (Marx, *El capital,* vol. I, 1930: 169-78). Ahora bien: los antropólogos comparten con Marx la comprensión de que en una economía las relaciones entre las cosas materiales son en realidad expresión de las relaciones sociales entre la gente. Y puede que no deseen negar la primacía del trabajo, aunque Marvin Harris (*op. cit.*: 233) ha cuestionado la claridad del concepto «trabajo» de Marx. Pero pueden desear establecer a la par otras fuerzas de primordial significación social, por ejemplo, el intercambio y la simbolización. Robert Redfield me pidió una vez que diera un seminario sobre el tema: «¿Qué puede decirse de un hombre, de cualquier hombre?». Podía haber elegido la propensión del hombre a simbolizar, pero de hecho elegí su propensión al intercambio. Toda antropología comparativa muestra que los hombres

participan en formas de intercambio, tanto de cosas materiales como inmateriales, tanto de bienes como de servicios. Uno tiene tanto derecho a afirmar que la cultura humana nació con la simbolización y con el intercambio (íntimamente ligado a menudo con las transacciones efectivas) como con el trabajo.

Pero Marx valoraba suficientemente el carácter primario del intercambio en la sociedad humana. Aunque lo que afirma en diferentes contextos no es del todo consistente, parece haber pensado básicamente que a través del intercambio surgía la posibilidad de explotación. Parece haber creído que el hombre primitivo compartía pero no intercambiaba, o al menos que participaba sólo en un «intercambio inmediato» de valores de uso sin la noción de ganancia. El hombre, que originariamente aparece como un ser genérico (*Gattungswesen*), un ser tribal (*Stammwesen*), un animal gregario (*Herdentier*), se individualiza sólo a través del proceso de la historia, y el mismo intercambio es el principal agente de esta individualización (Marx, *Grundrisse* 1939: 395-6, cfr. 414). Marx sostenía que el valor de las mercancías no es más que trabajo cristalizado, que una mercancía tiene un valor de uso en su forma corporal, y un valor de cambio en su forma fenoménica. Pero esta forma fenoménica nunca aparece en una mercancía aislada, sino solamente cuando entra en una relación de intercambio con otra mercancía de distinto tipo. Como el trabajo es lo que origina el valor, el tiempo de trabajo es la medida del valor; Marx tacha de engañosa a la idea de que el valor y su magnitud se originan en su expresión como valor de cambio (*El Capital,* 1930: 32). Al asociar el intercambio con el interés por las mercancías como tales, incluida la consideración del trabajo como una mercancía, independientemente de sus productores, Marx creía estar en posesión de la clave de la apropiación de la plusvalía del trabajador.

La actitud de Marx respecto del dinero era semejante. El dinero como medio de facilitar el intercambio; como medio para adquirir bienes y servicios; como base de contratos; como símbolo de status —todos estos aspectos fueron reconocidos por Marx. Pero se concentró en dos funciones del dinero dentro de una economía capitalista que, según él, tenían implicaciones políticas e incluso morales. Una de ellas era la consideración del dinero como una mercancía, la demanda del dinero por sí mismo, como tesoro, como un equivalente general con cualidades especiales que hacen que sea buscado y acumulado por sí mismo. Esta acumulación o «atesoramiento» (*thésaurisation*), tal como la ha llamado Suzanne de Brunhoff,[9] no sólo brinda una fuerte de poder, sino que está ligada con otro hecho: la capacidad del dinero para encubrir las relaciones sociales básicas al desarrollar las fuerzas productivas del trabajo social más allá de los límites de las necesidades ordinarias. Marx se refiere a esta cuestión en la *Crítica de la economía política,*

9. Suzanne de Brunhoff (1967); el término utilizado por Marx era *Schatzbildung* (Marx 1859: 104-116).

la mencionada al comienzo de *El Capital* y la retoma hacia el final: «Esta forma de dinero es lo que enmascara en vez de poner de manifiesto el carácter social del trabajo privado o individual, y con ello oculta las relaciones sociales entre los productores individuales». ¿Qué son estas relaciones sociales? El hecho de que en un sistema de trabajo asalariado «la relación por medio del dinero oculta el hecho de que el trabajador asalariado trabaja una parte de su tiempo a cambio de nada» porque el patrón se apropia de la plusvalía. En diversos contextos, el dinero aparece como la mercancía absoluta, como la encarnación individual del trabajo social, como un nivelador radical que hace desaparecer todas las diferencias, como poder social que se transforma en poder privado, reflejando el antagonismo implícito en las condiciones económicas de existencia en un nivel más profundo.[10] De este modo desafiante, por momentos con un casi lírico relato de la ruptura de los sentimientos humanos operada por el dinero, que transforma e invierte todas las cualidades, concibió Marx al dinero como el amo y no el sirviente del hombre en la sociedad capitalista.

La concepción que tenía Marx de la sociedad primitiva se relacionaba con todo esto. Parte de un amplio trabajo escrito en 1857-8 como preparación de lo que posteriormente sería el gran estudio de Marx *Das Kapital,* estaba dedicado a las formas de producción precapitalistas —*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehn.* Esta obra, que los conocedores de Marx llaman familiarmente *Formen,* es accesible desde hace poco tiempo (publicada en Moscú en 1939[11]; en Berlín en 1952; en Londres en 1964). Hasta entonces la relación convencional de los estadios evolutivos de la sociedad según Marx era la siguiente: modos de producción «asiático», antiguo, feudal y burgués moderno.[12] Cada uno de ellos se definía por su régimen económico: el del modo de producción «asiático», el control estatal; el de la sociedad antigua, la esclavitud; el de la sociedad feudal, la servidumbre; y el de la sociedad burguesa, el trabajo asalariado. Las *Formen* no sólo proporcionaba unas bases más amplias para estos desarrollos sino que también sugería mayor flexibilidad en cuanto a la secuencia. Se suponía que el contenido básico de todas estas formas económicas y sociales tempranas era la primitiva sociedad comunal —objeto de un interés especial para los antropólogos.

La actitud de Marx respecto de este concepto de sociedad primitiva parece haber sido ambivalente. Al comienzo de *El Capital* adopta un tono solemne: «Los organismos sociales productivos de tiempos pasados eran extraordinariamente sencillos, mucho más fáciles de comprender que la sociedad burguesa». Pero se basaban, según él, o bien en la inmadurez de los seres humanos indivi-

10. *El capital* (1930: 49, 113, 117, 120, 589); véase también las concepciones de Marx en *Manuscritos económico-filosóficos.*

11. *Grundrisse* (Heft V: 375-413). La valiosa introducción a la edición inglesa (Hobsbawn 1964) explica la historia de esta obra.

12. Prefacio a *Kritik der politischen Oekonomie* (1859; VI).

duales (que no habían roto todavía el cordón umbilical que, en condiciones primitivas, une entre sí a todos los miembros de la especie humana) o bien en unas relaciones de dominación y subyugación. Eran el resultado del bajo grado de evolución de las fuerzas de trabajo... Esta limitación en el mundo concreto se reflejaba en el mundo ideal de la religión, etc... Más adelante, en la misma obra, al tratar sobre la cooperación en el proceso de trabajo (donde agrupa las tribus cazadoras con las comunidades agrícolas de la India) repitió su analogía del cordón umbilical, pero esa vez a propósito de la propiedad comunal de los medios de producción.[13] La antropología moderna ha rechazado nociones tales como la inmadurez primitiva y la inmersión del individuo en el grupo. Ha demostrado también que, mientras la estructura de la producción puede ser sencilla, la estructura de las relaciones sociales con ella vinculada puede ser bastante compleja y no tan «fácil de ser comprendida». Por otro lado, en las *Formen,* de expresión imprecisa y repetitiva, Marx presentaba una visión del hombre de un estadio social temprano que le permitía preservar su dignidad humana, antes de la alienación producida por la explotación capitalista —que incluye en primer término una separación (un extrañamiento) respecto de los medios de producción. Un individuo, decía Marx, tiene una forma objetiva de existencia en su propiedad de la tierra como instrumento originario de su trabajo, mediatizado por su pertenencia a una comunidad— «su primitiva existencia como parte de una tribu, etc...». Insistía en el principio dialéctico según el cual la actividad de producción sobre el suelo cambiaba no sólo el medio ambiente material sino también las relaciones de los productores, que se transforman y se desarrollan con nuevos poderes, nuevas concepciones, nuevas formas de comunicación, nuevas necesidades, nuevo lenguaje (ver Hobsbawm 1964: 81, 93). Está claro que Marx admiraba esta imagen del comunismo primitivo. «La antigua concepción, en la cual el hombre aparece siempre... como la meta de la producción, parece estar mucho más valorada que en el mundo moderno, en el cual la producción es la meta del hombre y la riqueza es la meta de la producción... Por lo tanto, en cierto modo, el mundo infantil de los primitivos parece ser superior; y esto es así mientras busquemos una figura cerrada, una forma y una limitación establecida...» (*op. cit.*: 50, 84-5). Esto seguramente es un eco del movimiento romántico,[14] atemperado por un ansioso reconocimiento de que un mundo de figura cerrada no puede permanecer inmutable sino que lleva dentro de sí sus propias fuerzas de cambio. Pero Marx no permaneció mucho tiempo ansioso: este humor fue sucedido por un análisis que mostraría de qué manera a través del proceso histórico, y trabajando a través de los me-

13. *El Capital* (1930: 53, 350-1). Cfr. J. Suret-Canale (1964), quien insiste en que «primitivo» se refiere sólo a los cazadores y los recolectores y no a los agricultores.

14. Cfr. Ernest Seillière (1911: 207 sigs.): es una obra cuya existencia me fue mencionada por Julian Pitt-Rivers.

dios de propiedad privada de la tierra e intercambio, el hombre se individualiza y se separa de los frutos de su trabajo.

Ahora bien: la antítesis de Marx entre lo comunal y lo privado es demasiado tajante —incluso si se acepta su concepción de la propiedad comunal y de la posesión privada. Es evidente que no logró comprender la complejidad de los derechos de propiedad, incluida la de la tierra, característicos de una comunidad agraria primitiva. Si Marx no hubiese consultado al Lewis Morgan de *Ancient Society* (1877) como hizo más tarde, sino al Morgan de *League of the Iroquois* (1851) publicado seis años antes que las *Formen*, habría encontrado algunas afirmaciones generales sobre el espíritu de libertad nunca privado del «poder de obtener ganancias», y sobre la «ausencia de propiedad en un sentido comparativo»; pero, sin embargo, se habría tenido que enfrentar con un complejo sistema de derechos de propiedad. Entre los iroqueses, según Morgan, la propiedad material era limitada (a parcelas, huertos, casas, armas, cereales, pieles, ornamentos, etc.). Pero los derechos de propiedad de marido y mujer permanecían separados durante el matrimonio, y la mujer, que heredaba matrilinealmente, controlaba y mantenía su propiedad; y en caso de separación se la llevaba consigo. Ningún individuo podía tener un título absoluto sobre la tierra —éste era asumido por toda la comunidad—, pero se reconocía y protegía su uso de alguna porción de la misma. (Morgan afirmaba que un iroqués podía vender las mejoras que hubiese introducido, pero esto parece una glosa burguesa, aunque quizás fuese posible alguna forma de cesión a cambio de algo equivalente; como alternativa podía legarlas a su esposa.) Los huertos de la esposa eran heredados por sus hijos, mientras que los del marido no, a menos que se los cediera explícitamente en presencia de un testigo —con seguridad, en los casos en que los intereses de su propia familia matrilineal pudieran ser invocados (Morgan 1851: 139, 141, 326-327).

Si hubiese prestado atención a esta y a otras informaciones etnográficas disponibles, las que Hobsbawm llama «observaciones fastidiosamente esquemáticas» de Marx hubiesen sido mucho más realistas.

¿Pero deseaba Marx que fueran realistas? Tenemos que comprender que su «comunismo primitivo» era una ficción, basada, a excepción de la India, acerca de cuyas condiciones sociales había leído mucho, pero sobre un material etnográfico muy escaso.

El problema surge patentamente a propósito del concepto de capital presentado por Marx. Muchos antropólogos han adoptado una clasificación del capital que incluye los instrumentos de producción que se hallan en posesión de los productores y que les permiten obtener renta cuando se utilizan mediante el trabajo. Esto forma parte de una categoría de un economista clásico. Marx, claro está, no compartiría esta concepción, puesto que para él el capital sólo puede surgir cuando los medios de producción están fuera del control del trabajador. Rechazaba la noción de capital como algo

formado por acumulación; decía *inter alia* que, de todas maneras, poca o ninguna acumulación puede efectuarse en las condiciones de producción más simples. Consideraba que la formación original de capital se produce porque el proceso histórico de disolución de un viejo modo de producción permite que el valor en forma de riqueza monetaria compre las condiciones objetivas de trabajo e intercambie el trabajo del obrero por dinero. (Esto constituye una parte de su elaborado argumento sobre la plusvalía.) Puesto que esto era algo fundamental en la argumentación total de Marx, estaba dispuesto a considerar como capital sólo los elementos disyuntos, alienados, de la situación de productividad. Pero cualquiera sea la interpretación escogida, es evidente que en las *Formen* Marx no logró comprender que, incluso en el «comunismo primitivo» de la estructura por él descrita, podía existir capital, en una forma análoga al sentido que él mismo daba a esa noción: instrumentos de producción que no pertenecían ni eran controlados por el trabajador que los utilizaba. Por ejemplo, un hombre de una sociedad «primitiva» de Polinesia puede pedir prestada una canoa (que podía no haber ayudado a construir) y utilizarla como un instrumento necesario para pescar, mediante el acuerdo tácito de retribuir luego con pesca o trabajo.[15] Si el capital ha de ser considerado simplemente como un factor de la producción, no hay razón lógica alguna para clasificar dentro de él únicamente aquellos elementos del equipo productivo que se hallan fuera de la posesión del trabajador.[16] La tesis básica de Marx, la significación en la estructura económica, social y política del capitalismo como sistema, no necesita ser subrayada. Pero cabe defender la idea de que tanto el *capital conjunto* como *el disyunto* pueden ser considerados en términos de la relación de control sobre los intrumentos de producción por parte de quien los utiliza.

¿Cómo han de juzgarse actualmente las *Formen* desde un punto de vista antropológico? Las opiniones están divididas acerca del valor de la obra. Marx obviamente la consideraba histórica, aunque mucho más tarde diría (en una carta dirigida a Zasulich en 1881) que las comunidades primitivas no estaban todas cortadas con un único molde, sino que por el contrario formaban una serie de agrupaciones sociales que diferían en tipo y en época, y que marcaban

15. Raymond Firth (1939: 62, 319). Marx sostenía que los instrumentos de trabajo «primitivos» eran sólo propiedad en el sentido de que formaban parte de la propiedad de la tierra (*Formaciones*: 99), pero empíricamente esto no era así, y a menudo ambas estaban separadas.

16. Por ejemplo, Robert Szereszewski (1965: 22-3) analiza los recursos hechos por el hombre en la economía tradicional: el conjunto de unidades de vivienda, herramientas sencillas, canoas, etc., algunos de ellos se sitúan en la frontera de los bienes de capital debido a sus elevadas tasas de desvalorización. El principal hecho analíticamente interesante, según esta visión, es que los mismos eran transformaciones sencillas de un trabajo realizado por medio de herramientas en recursos de capital. «Este constituye el caso más sencillo de capitalización, sin los problemas estructurales de formación de capital, los problemas de transportar e integrar las distintas corrientes de insumos y de servicios de producción en una estructura final.»

sucesivas fases de desarrollo (*op. cit.*: 144). Pero incluso Hobsbawm, que considera esta obra como «Marx en su mayor brillantez y profundidad» sostiene que no se trata de «historia» en sentido estricto. Existe en general una convención según la cual la «historia» puede ser relacionada con un corpus de evidencias verificables independientemente. Según este criterio, mientras que una gran parte de *Das Kapital* es un texto histórico, aquellas partes de *Formaciones económicas precapitalistas* que más interesan a los antropólogos, no lo son. No es fácil descubrir qué constituyen. Respecto de la idea de historia en sentido no estricto podemos recordar la separación que traza Lévi-Strauss entre la historia y mito, o más bien entre lo que es presentado como historia y lo que es rechazado como mito. Invocando al propio Marx, y conjugándolo con Freud, Lévi-Strauss (1962: 336 y sig.) nos recuerda que es inútil acudir a la conciencia histórica en busca del significado más verdadero: tanto la historia como el mito son selectivos, y sirven a intereses específicos. ¿Entonces las *Formaciones económicas precapitalistas* son mito? Robert Tucker, un científico político, lo creería así aunque no discute específicamente esta obra. Considera que Marx no aprehende y retrata un conjunto empírico de procesos, sino una realidad interna; que proyecta un drama interno como un drama social, y que representa un sistema interior en conflicto como un sistema social en conflicto. Según este punto de vista, Marx construyó un mito de la lucha entre trabajo y capital, y su descripción de la sociedad precapitalista formaría parte claramente del trasfondo de ese mito (Tucker 1961: esp. 218-32). Pero pienso que en el campo de las definiciones la cuestión del compromiso de la creencia, es relevante y no se sabe hasta qué punto Marx estaba determinado por la fe o por la lógica al construir su esquema.

Algunos investigadores, entre los que se cuentan algunos antropólogos marxistas, han sostenido que a pesar de algunas intuiciones ocasionales, el tratamiento que hace Marx de la sociedad prefeudal en las *Formen* es muy esquemático, superficial y con una tipología poco rigurosa, incompleta, que ha desorientado a los marxistas —presumiblemente porque confiaron en ella (Harris 1968: 227; Meillassoux 1972: 97-8). Para mí, el interés de estas formaciones económicas precapitalistas reside en otro aspecto: no como historia, ni como una contribución empírica a una tipología de las formas sociales, ni, desde luego, como considera Hobsbawm, como una obra de «entera lógica interna» de forma elegante, ni tampoco como un mito. Pienso que en el lenguaje actual se la puede denominar «modelo», y que no carece de interés, aunque esté algo anticuado y haya sido adoptado sin unas pruebas etnográficas adecuadas. Es un modelo interesante porque en cada punto se articula con la construcción mucho más compleja y poderosa de *El Capital*; además, como Tucker indicaba de una forma más general, revela casi tanto sobre Marx como sobre el tema que éste discute. En esencia, y tal como yo lo veo, Marx esbozó en las *Formen* una fiel imagen de lo que escribiría en *El Capital* —para decirlo toscamente: introdujo la dia-

léctica retrospectivamente—.[17] Pienso que esto queda ejemplificado por la forma en que Marx trata la cooperación en un pasaje de *El Capital* que se refiere a las condiciones precapitalistas. Escribe sobre la cooperación en el proceso de trabajo en los albores de la civilización, pero la atribuye a un tipo de colectividad análoga a un enjambre de abejas; la cooperación primitiva se distingue tajantemente de la capitalista. Según el punto de vista de Marx, evidentemente, la cooperación primitiva es un reflejo casi instintivo de pertenencia a una comunidad, mientras que la cooperación capitalista presupone la existencia de trabajadores asalariados libres que venden al capital su fuerza de trabajo. Luego, al contrastar la cooperación capitalista con las ordenaciones de la agricultura campesina y de los artesanos independientes, hace la afirmación paradójica de que la cooperación se manifiesta como una forma histórica propia del proceso de producción capitalista y que diferencia específicamente tal proceso. El cambio hacia la cooperación es el primer cambio que sufre el proceso efectivo de trabajo al someterse al dominio del capital (Marx, *El Capital* 1930: 351). Esta adjudicación del término «cooperación» al capitalismo, les resulta muy extraña a los antropólogos que han observado la cooperación en las economías primitivas (cfr. por ejemplo Firth 1939: 115-116, 134-9, 275-6, 298). Podría argüirse que la cooperación capitalista, a pesar de estar incluida dentro de la misma categoría que la primitiva, es tan compleja que constituye un orden diferente; pero Marx no usa este argumento. Para él, el rasgo esencial de la cooperación es la ocupación simultánea de numerosos obreros asalariados en el mismo proceso de trabajo. Al parecer, a lo que él realmente se refería era a la cooperación en el sentido de reduplicación conjunta de la actividad y no a la adaptación conjunta del trabajo y de las aptitudes. Como el primer tipo de cooperación dio la base conceptual para su análisis del capitalismo («el punto de partida de la producción capitalista»), minimizó el papel del otro tipo en el campo primitivo, e ignoró la significación de la toma de decisión en la comunidad primitiva.[18]

Esto queda adicionalmente claro en ciertas argumentaciones sobre el intercambio en la antropología económica. Desde el punto de vista marxista el intercambio en la sociedad primitiva es esencialmente diferente del que se realiza en una sociedad industrial, donde existe una separación dentro de la economía entre los medios de

17. Quizás es esto lo que Hobsbawm quiere decir en un párrafo que me resulta oscuro: ¡que la obra esbozada intenta descubrir en el análisis de la evolución social las características de cualquier teoría dialéctica, o en realidad de cualquier teoría satisfactoria acerca de cualquier tema! (*op. cit.*: 11).

18. J. Suret-Canale (1964) afirma que los etnólogos han comprendido mal el comunismo primitivo de Marx porque la única definición que se puede dar de tales sociedades es que no permiten ni pueden permitir la explotación del hombre por el hombre y, por tanto, la existencia de unas clases antagónicas, por el bajo nivel de las fuerzas productivas. «Nada más falso que imaginar que tal gente está privada de individualidad». Pero esto no sólo elude la cuestión básica del modo de tenencia de la propiedad, en términos empíricos; sino que ignora también la analogía de la «abeja obrera como parte del enjambre» que el propio Marx aplica a los miembros de una comunidad primitiva.

producción y el trabajador. En este último caso, se afirma, las cosas que se intercambian se han convertido en simples mercancías despojadas de su significación humana; las transacciones se hacen para obtener un provecho y, por tanto, pueden operar como medio para extraer una plusvalía del trabajador, además de la retribución que éste obtiene por su trabajo. En una sociedad primitiva, tal como a menudo han sostenido Karl Polanyi y otros, el intercambio, al igual que otras transacciones económicas, está «incrustado» en las relaciones sociales. Dicho de otra forma, y tal como lo ha establecido Maurice Godelier, el parentesco es dominante y sirve como infraestructura y como superestructura. Por tanto, se niega la existencia de universales del proceso económico: el capital, la cooperación, el intercambio, la escasez sólo pueden ser el resultado de condiciones históricas. De modo que los propios principios de la economía tienen que ser distintos para las economías precapitalista y capitalista —para las economías primitivas carecen de significado las formulaciones de lo que se denomina «economía de utilidad».[19]

Ahora bien: yo mismo, junto con otros antropólogos, hemos insistido en el carácter social del intercambio en las sociedades primitivas, y hemos examinado las limitaciones del análisis económico formal contemporáneo en tales casos. Pero, si se toma al pie de la letra, la mayor parte de la argumentación de los marxistas ortodoxos cae por su base. Por ejemplo, si el intercambio se encuentra totalmente socializado en una economía primitiva, este hecho destruye la afirmación de que el valor es simplemente trabajo cristalizado (hay que incluir elementos simbólicos en el esquema). A veces se sostiene que hablar de intercambio o de capital (e incluso quizás de cooperación) como algo aplicable a una economía primitiva, implica introducir unas categorías anacrónicas más propias del capitalismo. Pero también es verdad lo contrario: insistir que el intercambio primitivo es esencialmente diferente del nuestro, que una sociedad primitiva no conoce las relaciones de capital, que la verdadera cooperación es algo peculiar al capitalismo, entraña una especie de negación dialéctica que denigra las percepciones y el razonamiento económico del hombre no capitalista.

Las formaciones económicas precapitalistas no son una descripción empírica de los primeros tipos de economía y sociedad, sino un esquema imaginativo, que selecciona los temas principales que Marx consideraba como objeto de contraste en su guerra contra el capitalismo. La obra no es el Marx literal, sino el Marx con ropaje figurativo. Señala ciertos elementos críticos del edificio económico y plantea cuestiones significativas. La idea de valor como trabajo cristalizado es una afirmación metafísica.[20] Literalmente la pregunta: ¿dón-

19. Ronald Frankenberg (1967: 51-70); Maurice Godelier (1970: 355; 1971: 96); Claude Meillassoux (1972; e introducción 1971: 68-9).

20. Véase la opinión de Joan Robinson (162: 34-41). R. H. Tawney hacía remontar esta afirmación hasta la Edad Media: «El verdadero descendiente de las doctrinas de Tomás de Aquino es la teoría del trabajo-valor. El último hombre de esta escuela fue Karl Marx» (1938: 49, 52). Ernest Seillière (1911: 281-90) se refiere a la «divinización» marxiana de la simple fuerza del trabajo.

de se genera realmente el valor, en los músculos o en la cabeza? es insensata. Pero en sentido figurado evoca los difíciles problemas de la relación entre esfuerzo y estimación, acerca de los cuales continúan reflexionando los estudiantes de antropología económica.[21]

Considérese luego el denominado modo de producción «asiático». Este les ha creado dificultades a los marxistas que sostienen el esquema convencional evolucionista, ya que no está clara su relación con los estadios evolutivos de Occidente; por ejemplo, con el feudalismo. El punto de vista de Marx sobre el modo de producción «asiático» parece haberse basado principalmente en su análisis de la situación en la India. En 1853 estaba de acuerdo con Engels en que la ausencia de propiedad privada de la tierra era efectivamente la clave para interpretar todo el Oriente, y añadía como índice el que todas las obras públicas estaban controladas por un gobierno central, y que las aldeas constituían «pequeños mundos». Ahora bien: muchos antropólogos sociales saben por su propia experiencia de campo que esto es una caricatura y que la gama de variación es grande. Pero las afirmaciones de Marx sobre los temas principales (el control de las obras públicas versus la empresa privada; el papel del gobierno central versus la comunidad local), así como su examen del comunismo en los *Manuscritos económico-filosóficos*, han suscitado una discusión esclarecedora acerca de las relaciones entre formas políticas y económicas. Las posibilidades ocultas del modo de producción «asiático», sin embargo, han hecho que algunos intérpretes modernos se preguntasen si acaso éste entraña una validez universal para un estadio temprano de la historia; o si, en cambio, proféticamente, cuando todos los modos de producción capitalista hayan sido socializados no se realce el fin de la explotación sino la extensión del modo de producción «asiático» a toda la humanidad.[22]

Para una interpretación de las observaciones de Marx sobre las formaciones precapitalistas como un modelo o como una figuración, resulta interesante la argumentación marxista —propuesta de un modo un poco altanero— según la cual la teoría de Marx no es empírica, no se ocupa de las regularidades de los acontecimientos, sino de concepciones teóricas de una estructura interna de relaciones, que subyace a los acontecimientos y los explica. Aunque esto ignora la propia preocupación de Marx, en sus estudios verdaderamente históricos, por la correlación de la teoría con el hecho ob-

21. Por ejemplo, para una discusión antropológica sobre el tiempo de trabajo como una medida arbitraria de valor en una economía no monetaria, véase C. S. Belshaw (1954: 149-50); R. F. Salisbury (1962: 106-11, 186); Ronald Frankenberg (1967: 70-4).

22. Véase Ferenc Tökei, Maurice Godelier, *et al.* en *La Pensée* (114, 164: 3-73). Un intento de asignar al modo de producción «asiático» un valor universal en un estadio inicial, dentro del esquema marxista, ha sido realizado por Jean Suret-Canale (*op. cit.*); pero Catherine Coquery-Vidrovitch (1969: 61-78) lo ha criticado al afirmar la existencia de un modo de producción africano específico.

servado, esta interpretación concuerda con su insistencia en que las características del sistema son las que explican los actos aparentemente libres de los individuos dentro del mismo.

La propia actitud de Marx ante toda esta serie de problemas es también relevante para la interpretación. Parece bastante claro que Marx consideraba que sus postulados básicos sobre la humanidad tenían un componente moral definido, de valor absoluto y no simplemente histórico. No se limitaba a analizar sino que mostraba su indignación por el trato que el hombre daba al hombre en la sociedad capitalista; aunque el sistema, no el individuo, era el soporte de esta responsabilidad. Hobsbawm considera que Marx se fue horrorizando cada vez más por la inhumanidad del capitalismo occidental, después de haberlo saludado al comienzo como una fuerza inhumana aunque progresiva si se la compara con las estancadas economías precapitalistas. Pero, como señaló Hobsbawm, el pensamiento de Marx no puede interpretarse meramente como una exigencia ética de la liberación del hombre (Hobsbawm 1964: 12, 50; cfr. Tucker 1961: 14-21). Aunque su creencia en «el triunfo del libre desarrollo de todos los hombres» no tiene huellas de relativismo; lo inevitable era también lo deseable. Del mismo modo, el recurso a doctrinas sobre el trabajo, el valor y la alienación reposa ampliamente sobre sus implicaciones morales, sus sentimientos apasionados, como Alfred Espinas decía hace aproximadamente un siglo; o como ha dicho un escritor reciente (Lewis 1965: 187) respecto de *El Capital*, que no ha de ser considerado como un tratado de economía sino como una historia dramática trazada para implicar a los lectores en los acontecimientos descritos. Tampoco hay ningún indicio de que Marx considerase que sus valores estaban determinados por su propia posición de clase.[23]

La conclusión de todo esto es que, en los aspectos que interesan particularmente a la antropología social, creo que las teorías de Marx no pretender ser en especial «científicas» o «históricas». Y, entre paréntesis, una revolución exitosa no prueba que las teorías de Marx sean correctas, como tampoco —según argumentaría el propio Marx— el éxito obtenido por la Iglesia cristiana no prueba la presunta divinidad de Cristo. Por otro lado, las teorías de Marx, como modelo, como series de proposiciones articuladas sistemáticamente y susceptibles de variación y prueba, merecen un examen

23. Eugene Kamenka (1962: 28) sostiene que el concepto de libertad de Marx estaba ampliamente moldeado por la filosofía hegeliana, y reforzado por un sobresaliente rasgo de carácter: una preocupación casi similar a la de Nietzsche por la dignidad, vista como la independencia y el dominio sobre las cosas. Para el problema de la trascendencia de la posición de clase véase, por ejemplo, Norman Birnbaum (*op. cit.*: 93), Raymond Aron (*op. cit.*: I: 218). Cfr. también *El Capital*, de Marx (1930: 864).

He utilizado el término trascendencia en el sentido corriente secular de superar una meta particular en beneficio de otra más general. Raya Dunayevskaya (1958: 319) analiza la trascendencia de una forma más técnica, en relación con el tema de la alienación. Cfr. Robert Tucker (*op. cit.*: 57) sobre el concepto hegeliano de la autorrealización a través de la sucesiva trascendencia de los límites.

continuado. Aunque sólo sea por irritantes, estimulan a que se recojan y reinterpreten datos que puedan modificar sus conclusiones. Lo que no admite nuestra disciplina es la interpretación literal de Marx, el «marxismo vulgar» del compromiso intelectual y político. Para la antropología social, el marxismo literal constituye una atrofia intelectual.

Esto resulta evidente en una parte de la obra de los seguidores de Marx. Ni *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884) de Engels, ni *La evolución de la propiedad desde la esclavitud hasta la civilización* (1890) de Lafargue son de excesivo interés teórico para los antropólogos sociales modernos.[24] Dentro de la antropología marxista profesional, la obra de los etnógrafos soviéticos se vio aquejada durante largo tiempo por una interpretación literal del marxismo. El interés en probar la metodología del materialismo histórico condujo a una inmensa acumulación de datos, pero a una paralización de la investigación teórica —situación que Emmanuel Terray ha descrito como un desarrollo dentro de un «vaso cerrado» (*vase clos*). Pero la obra antropológica de algunos soviéticos modernos ha sido intelectualmente estimulante y antropológicamente actualizada, con un tratamiento más flexible de Marx y de Engels.[25]

Creo que el desarrollo del interés de los antropólogos occidentales contemporáneos por la obra de Karl Marx surge de tres consideraciones principales. Una de ellas es la ampliación del interés teórico en la medida en que las ideas de otras importantes figuras sociológicas han sido investigadas. De mayor importancia es el hecho de que los antropólogos se han tenido que enfrentar con cambios radicales en el carácter de sus materiales, cambios que el cuerpo teórico existente no era todavía capaz de manejar adecuadamente. Por último, el cuestionamiento de las instituciones y valores establecidos, y una percepción profunda de sus contradicciones, ha inducido a buscar una teoría adecuada. La doctrina marxista ofrece un diagnóstico coherente y una explicación sistemática de los desórdenes del mundo, fundamentada sobre lo que se pre-

24. Paul Lafargue (un yerno de Marx) afirmaba que Vico había sido el primero en aprehender «la gran ley del desarrollo histórico» de los estadios universales de la sociedad humana. Engels, levemente paranoico al parecer en lo que respecta a su obra, decía en el prefacio a la cuarta edición (1891) que «los antropólogos ingleses con inclinaciones chauvinistas se esfuerzan todavía todo lo que pueden por matar con el silencio la revolución causada por los descubrimientos de Morgan en nuestra concepción de la historia primitiva, y al mismo tiempo se apoderan de sus resultados sin el menor escrúpulo».

25. Por ejemplo, sobre el tema asiático J. V. Maretin (1961: 168-95) ha demostrado que el sistema minangkabau de Sumatra ha cambiado su forma matrilineal, no por causa, como se había sostenido, de una aplicación más consistente de la ley islámica, sino más bien por el desarrollo económico, que implicó un paso a la producción de cultivos comerciales. De una forma más general (conozco sólo las traducciones) se han publicado trabajos interesantes en *Sovietskaya Etnografia* y en congresos internacionales, y otros artículos, con nombre como los de, por ejemplo, O. Akhmanova, V. P. Alexiev, I. L. Andreiev, M. S. Butinova, L. V. Danilova, V. Kroupianskaia, D. A. Olderogge, A. I. Pershits, L. P. Potapov.

senta como un enfoque filosófico que comprende los principios (la realidad interna de la existencia social.

La cuestión de si o en qué medida un antropólogo en particul: es o no marxista, no es muy importante. Pero entre los que : declaran marxistas en Occidente, podemos distinguir a los qu podríamos tildar de «marxistas viscerales» de los «marxistas cer brales». Los «marxistas viscerales» son los que sienten hondame te la situación del mundo, sostienen que ésta se ajusta en gener a las teorías marxistas de la lucha de clases, de la infra y supere: tructura, etc. y se adhieren a su interpretación del desarrollo hist rico con fervor moral. Una orientación abierta de este tipo, co: elementos de marxismo literal, ha llegado a expresarse reciente mente en la antropología social occidental. En 1971, en un intent de infundir a la discusión antropológica un mayor sentido de apli cabilidad con respecto a los problemas del cambio radical, se de dicaron varias sesiones abiertas dentro del encuentro anual de l American Anthropological Association en Nueva York a diverso simposios sobre marxismo. Se hizo una valoración crítica de la an tropología contemporánea a la luz del materialismo histórico com método explicativo, y de las relaciones sociales del imperialism como un conjunto de hechos relevantes pero soslayados. La discusión de los problemas creados por la dominación política y económica occidental sobre sociedades menos desarrolladas, de la significación del trabajo migratorio para un régimen colonial, de la génesis de la conciencia proletaria, de la identidad y lucha de clases, del papel político del campesinado, fueron muestras del deseo de reorientar la teoría antropológica hacia una postura ideológica más explícita. Al margen de esta serie de datos empíricos algo confusos y de las proposiciones formales generales, se advertía la preocupación de muchos antropólogos, incluyendo estudiantes, por el hecho de que nuestra disciplina fuese utilizada como soporte de un sistema de explotación.

Vinculada con tales posiciones intelectuales, ha surgido toda una corriente de opinión que exige un compromiso más directo de los antropólogos con las situaciones sociopolíticas que estudian, básicamente en términos de una interpretación marxista. Esta concepción insiste en que es una falacia proclamar que la ciencia social sea desinteresada, y exige que la antropología despierte a sus responsabilidades sociales y participe activamente en el cambio. Como recordarán algunos de mis colegas, estas posiciones no constituyen nada nuevo en la antropología social británica.

En el actual clima de discusión, pienso que no deberían evitarse totalmente algunos de los aspectos polémicos. Actualmente se está convirtiendo en un clisé popular escribir sobre la antropología, y especialmente la antropología social, considerándola una hija (nieta o hijastra) del colonialismo. La antropología social británica es en este punto fácilmente vulnerable, porque a diferencia de los norteamericanos y de los rusos nosotros hemos reconocido nuestras colonias como tales; y a diferencia de los franceses y holan-

deses, hemos producido entre las dos guerras un nuevo y fructífero cuerpo de teoría antropológica que se ha utilizado desde entonces como un vigoroso instrumento analítico. Se han dirigido críticas contra la totalidad de la disciplina de la antropología social, y personalmente contra figuras guía, por haber adaptado sus estudios a los intereses coloniales. Irónicamente a la luz de mi cota inicial de Radcliffe-Brown, éste ha sido descrito entre otros como alguien que siempre deseó que la antropología fuese una ciencia aplicable, práctica, a fin de obtener fondos y reconocimiento por parte del gobierno, y en función de los objetivos del imperialismo británico. Desde el punto de vista de la estrategia del colonialismo británico para mantener el control sobre los pueblos dominados, algunos antropólogos previsores, según se dice, veían con alarma los síntomas del cambio social, y consideraban que su misión consistía en proporcionar a las autoridades coloniales el conocimiento necesario para permitirles retener su control político. A pesar de que tales acusaciones se han hecho sinceramente, muchas son una parodia, defendidas desde un punto de vista tan partidista como el que se critica.[26] Aunque quizás sea cierto, como ha afirmado Schumpeter, que la crítica política no puede ser enfrentada eficazmente por la argumentación racional, es oportuno hacer un breve comentario.

Para empezar: la antropología no es hija bastarda del colonialismo, sino la hija legítima de la Ilustración. El interés por la aplicación práctica de la antropología ha sido muy desigual en los últimos cuarenta años, pero, en definitiva, ha significado algo muy secundario respecto del interés teórico comparativo general. Hace ya mucho que ha dejado de confundirse el estudio del cambio social con la antropología aplicada. En el contexto aplicado, mientras parecía sensato alegar que el conocimiento de la estructura y el funcionamiento de las instituciones africanas y de otras remotas era preferible a la ignorancia, este conocimiento era considerado por los antropólogos básicamente como el medio para asegurar que se tuviera un mayor respeto a los propios valores de los pueblos, y no como un medio para controlarlos de una forma más efectiva. Algunos antropólogos han rechazado explícitamente la idea de que debería esperarse de ellos que sirvieran a la política administrativa o a la campaña de proselitismo, o bien se negaron a aceptar la pretensión de validez absoluta de los criterios morales occidentales invocados para conseguir la asistencia antropológica.[27] Muchos han registrado los efectos desastrosos de una situación colonial sobre las sociedades que estudiaron, y algunos han examinado específica-

26. Para una intensa controversia sobre estas cuestiones, véase Bernard Magubana *et al.* (1971: 419-43).

Para una argumentación elaborada, véase Jack Stauder (1971; copia cedida por cortesía de Mr. Stauder).

27. Para algunos de mis propios puntos de vista, véase Firth (1936: 599; 1946: 230-2).

mente la significación del colonialismo como un tipo social.[28] Además afirmaría que uno de los roles de la antropología social ha sido proporcionar municiones a las fuerzas de contradicción dentro del sistema. Los gobiernos han sostenido la antropología, pero la antropología se dedica a exponer las estructuras y valores de las sociedades estudiadas. Esto incluye poner en evidencia las finalidades e intereses de la gente, tal como ellos mismos las formulan y tal como se revelan en su propio comportamiento, tanto en términos de sus propios conflictos como de sus vínculos integradores. En la historia de este tema, este hecho ha sido reconocido por algunos miembros de las sociedades en cuestión, que han recurrido a la antropología como instrumento analítico de ayuda para su búsqueda y para sus luchas, o que han apreciado el registro realizado en un momento dado por los antropólogos de sus instituciones. Dentro de este contexto histórico total, cabe recordar lo que Karl Marx escribió sobre los inspectores de fábricas, los informadores médicos sobre salud pública, y otros oficiales británicos de cuyas observaciones tanto tomó para establecer sus generalizaciones acerca de la sociedad capitalista. No los acusó de subjetivismo ni de apoyar el sistema, sino que alabó su competencia, su independencia respecto de cualquier tendencia y de cualquier deferencia para con las personas. y sus facultades para buscar la verdad. Sugiero que, a pesar de sus defectos, los antropólogos sociales han sido como mínimo tan competentes y perceptivos como los inspectores de fábrica, y quizás su trabajo haya sido más duro y hayan sufrido más.[29]

Hay también una cuestión comparativa. Kathleen Gough ha señalado que desde sus comienzos los antropólogos sociales se han desenvuelto en un triple entorno, que implica en primer lugar obligaciones con la gente que se estudia, en segundo lugar con los colegas y nuestra ciencia, y finalmente con los poderes que nos dan empleo en las universidades o que dan fondos para nuestra investigación. Dice, justificadamente, que en muchos casos parecemos correr el riesgo de quedar desgarrados por los conflictos entre el primer y tercer grupo: las gentes y los gobiernos; mientras que las fidelidades de nuestra ciencia, como un esfuerzo objetivo y humano, están siendo severamente puestas a prueba y comprometidas. Ahora bien: la mayor parte de la cruda argumentación marxista discurre como si estas cuestiones estuvieran lo suficientemente claras y su identificación fuese sencilla. Pero tal como ha señalado Ioan Lewis (1968: 405, 418) en un comentario, el deber del antropólogo de situarse junto al «oprimido» y no junto al «opresor» puede tener gran incidencia para los que trabajan en el actual «Tercer Mundo». Los intereses y aspiraciones de las sociedades locales pueden estar en completa disparidad con las necesidades más am-

28. Véase, por ejemplo, G. Balandier (1963: 3 sigs.). Balandier presenta una consideración elaborada de los puntos de vista de Marx en su *Anthropologie politique* (1967).

29. Marx, *El Capital* (1930: 86314; prefacio a la primera edición. He comprobado que también Lévi-Strauss apreció este pasaje. (1958: 417).

plias del desarrollo y la viabilidad económicos, o la unificación sobre la base de alguna amplia plataforma política o religiosa. Lenin sostenía que en condiciones de opresión colonial los movimientos nacionalistas debían ser estimulados por su importancia revolucionaria (aunque Marx, que consideraba el colonialismo como algo históricamente inevitable, no expresó una opinión muy definida sobre este punto); (véase introducción Avineri 1969: 13-14). Pero en los Estados modernos la cuestión del estímulo puede ser muy compleja. Uno de los pueblos bien conocidos en la literatura antropológica, los micronesios, reclaman a los Estados Unidos el derecho de autodeterminación —este país los tiene firmemente cogidos como un estratégico territorio de fideicomiso—. La cuestión resulta aquí bastante clara. Pero, ¿qué hay que decir en el caso de los nagas de Assam, que luchan para independizarse de la India, a la que consideran como opresora? ¿Acaso hay neocolonialismo en esta situación?

Desde este punto de vista, para un antropólogo llamado «liberal» con intereses socialistas, las sociedades en que ha tenido éxito una revolución, como la URSS, la República Popular China o Cuba, siguen formando parte del problema y no de la solución. Presentan todavía el dilema básico: mantener la relativa libertad y creatividad de los individuos mientras se establece un sistema de decisión centralizado o una acción común para las cuestiones de interés público. Los problemas de poder y, por tanto, las potencialidades de conflicto se presentan en todas las organizaciones en gran escala. Una solución consiste en que la élite constituya un partido dirigente, con una disciplina rigurosa; pero esto puede implicar la cristalización de una burocracia privilegiada, que intente retener el poder utilizando el nombre del pueblo. Otra solución sería tratar de establecer una revolución permanente protagonizada por las masas; esto puede implicar una participación entusiasta, pero puede entrañar una crítica indiscriminada y un depilfarro impulsivo de las técnicas y de los recursos. Los marxistas tienen su vocabulario y sus interpretaciones para todas estas cuestiones. Pero para los antropólogos sociales la cuestión subyacente sigue en pie: donde el control de la información se ha convertido en un instrumento manifiesto de la política pública, la libertad de opinión científica está en peligro. Esto puede aplicarse especialmente a ciencias con los pies en la tierra como las nuestras, que exploran y exponen las disidencias y conflictos en un nivel empírico, a menudo local.

En Occidente los «marxistas viscerales» —o «intelectuales orgánicos» si se prefiere este término— tienen como función el estimular la conciencia antropológica respecto a las variables políticas de las situaciones sociales que estamos estudiando. Pero es significativo que hasta el momento no se haya encontrado en los escritos de los antropólogos soviéticos o de los antropólogos chinos postrrevolucionarios de la República Popular, al menos por lo que ha llegado a Occidente, una profundidad de análisis crítico de los efectos del proceso revolucionario sobre la estructura de sus comunidades lo-

cales, comparable con la de los antropólogos occidentales en sus escritos acerca de la transformación de las sociedades menos desarrolladas de Africa, Oceanía y de otros sitios.

La obra de los «marxistas cerebrales» —en parte claramente revisionista— puede ejemplificarse mejor con la antropología francesa, que ha planteado problemas en un elevado orden teórico. Se ha planteado la cuestión de cómo el pensamiento de Lévi-Strauss, que en parte reclama a Marx como su antecesor, puede articularse con la concepción marxista de la historia; ¿pueden adecuarse las estructuras de Lévi-Strauss a una teoría del cambio social? O a la inversa, ¿hasta qué punto las teorías de Marx sobre el origen y desarrollo de las formas sociales, son consistentes con los conceptos estructuralistas modernos? Algunos marxistas han sido intransigentes y han rechazado el estructuralismo de Lévi-Strauss como una variante de la ideología burguesa. Otros han intentado una reconciliación. Godelier, por ejemplo, ha afirmado que mientras el análisis tradicional de la obra de Marx basado sobre la dialéctica es desesperadamente incorrecto, la esencia del tratamiento de *El Capital* reside en su percepción de la estructura no en términos de las relaciones visibles sino en los de la lógica oculta de las mismas; por consiguiente, Marx es claramente un precursor del movimiento estructuralista moderno. Además, Godelier apuntala este punto de vista sosteniendo que una interpretación correcta de la obra de Marx demostrará que el estudio del funcionamiento interno de una estructura debe preceder a las consideraciones sobre su origen y desarrollo.[30] En la base de tal argumentación se encuentra una oposición acerca del significado de la historia: ¿ésta ha de ser interpretada como una elaboración continua empíricamente demostrable de actividades humanas que procede dialécticamente en unos contextos temporales específicos, como lo sostiene la concepción marxista según Sartre; o bien se la ha de considerar de una forma más abstracta como una serie de opciones discontinuas de incidentes y procesos que el hombre ajusta a un orden lógico según los modos generales de pensamiento? De aquí surgen las afirmaciones opuestas: que el estructuralismo de Lévi-Strauss es ahistórico, o universalmente histórico; o que lo que Sartre llama historia es para Lévi-Strauss otra forma de mito (ver Rosen 1971; cfr. Diamond 1964). Podría constituir un interesante ejercicio para los antropólogos traducir en términos de esta alternativa del acontecimiento y de la conceptualización, la afirmación de Marx y Engels de que la historia de toda sociedad del pasado ha consistido en el desarrollo de los antagonismos de clases.

Un conjunto de cuestiones relacionadas con esto se refiere a la conocida proposición de Marx según la cual el agregado de relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se erige una superestructura ju-

30. Maurice Godelier (1970: 340-58; 1971). Para un tratamiento teórico general, véase Lucien Sebag (1964).

rídica y política, a la que corresponden formas definidas de conciencia social (Marx 1859: V). Las interpretaciones marxistas sofisticadas rechazan el simple determinismo de lo social por lo económico, y formulan de otro modo tal conexión. Godelier afirma, por ejemplo, que en una sociedad «primitiva» el parentesco no surge de las relaciones de producción, sino que de hecho funciona como tales relaciones; que hay una correspondencia interna entre la economía y el parentesco hasta que en el curso de la evolución social se separan por una diferenciación funcional. Pero parte de la argumentación marxista moderna acerca de lo que popularmente se conoce como el problema de la base y de las superestructuras (Marx escribía *Basis* y *Ueberbau*) tiende a ser únicamente una reformulación en términos más abstractos de lo que otros antropólogos sociales han presentado al analizar las relaciones entre tales variables independientes.[31]

Lévi-Strauss ha seguido otra línea. Parte de la idea de que los mitos son una expresión, con ropaje lingüístico, de los principios fundamentales del conflicto social, y su grandioso análisis trata de interponer un mediador entre la infra y la superestructura, un operador de síntesis que tiene el carácter de un esquema conceptual de estructuras definidas de pensamiento, y que incorpora tales principios. De ese modo, el desarrollo de la actividad básica hasta las pautas de comportamiento (de la *praxis* a las *prácticas*, según su juego de palabras) resulta más inteligible. Ha ampliado así la teoría de las superestructuras que, como hace notar, apenas había sido esbozada por Marx (Lévi-Strauss 1962: 173).

Una atención más concreta se ha prestado a los modos de producción de las sociedades «precapitalistas», y a su interacción con los factores sociales. Claude Meillassoux, por ejemplo, ha examinado la producción, la distribución y las alianzas en una sociedad de linajes segmentarios, la de los guro de la Costa de Marfil. Al describir el cambio desde una economía de subsistencia a una agricultura comercial, identifica las fuerzas determinantes más significativas en las relaciones sociales de cada fase de la transformación económica, y pone un énfasis particular en el papel de control que ejercen los hermanos mayores varones en la unidad doméstica.[32] En un contexto más general, Meillassoux ha señalado también la falta de adecuación de las generalizaciones del propio Marx acerca de las sociedades precapitalistas. Aboga por una exploración más sistemática de sus formaciones económicas, utilizando las intuiciones teóricas del análisis más desarrollado del propio Marx en *El Capital*. Por ejemplo; arranca de la noción de Marx de la tie-

31. Cfr. E. R. Leach, para el hecho de que los sistemas de parentesco no tienen «realidad» si no es en relación con la tierra y la propiedad (1961: 305 *et passim*).

32. Claude Meillassoux (1964). Cfr. comentario de Emmanuel Terray (1972, parte II) quien argumenta *inter alia* contra toda concepción de un «modo de producción» unitario en esta fase precapitalista; y el comentario crítico desde un punto de vista más ortodoxo de Jean Suret-Canale (1967).

rra como instrumento de trabajo en las comunidades agrícolas autosuficientes, y argumenta que lo decisivo para el ejercicio del poder no es el control de los medios de producción, sino el control de los medios de *re*producción por medio de la riqueza (de los artículos de subsistencia y de las mujeres). Considera que la continuidad y el cambio a través del tiempo, por ejemplo, la sucesión generacional, son esenciales para la organización socioeconómica. Coloca también tales formaciones económicas dentro un esquema histórico, al considerar las transformaciones radicales que se producen al darse un desarrollo capitalista moderno. Su tratamiento es a veces pedante y parece incluir concepciones erróneas sobre el «universalismo» y otros aspectos teóricos de las concepciones de los antropólogos económicos «liberales». Pero el enfoque es crítico, tanto respecto de Marx como de otros autores; los conceptos se reformulan en forma vivamente sistemática. Tanto en el caso de Godelier con los baruya de Nueva Guinea, de Terray con los dida de Africa Occidental y de Meillassoux con los guro, la teoría se encuentra asociada con la intensa investigación de campo, que presenta renovadamente el pensamiento de Marx en su propia perspectiva como material válido para uso científico.

Sin embargo, la combatividad de Marx no ha quedado olvidada. En su confrontación del marxismo con los estudios de la sociedad primitiva, Emmanuel Terray se fijó animosamente como objetivo final la asimilación de la antropología social. Señala que la tarea actual de los investigadores marxistas consiste en anexar el dominio reservado a la antropología social al campo de aplicación del materialismo histórico, es decir, probar la validez universal de los conceptos y métodos elaborados por éste. La meta es reemplazar a la antropología social por una sección particular del materialismo histórico consagrada a las formaciones socioeconómicas que no poseen el modo de producción capitalista (*op. cit.*: 133). Aunque se considera que etnólogos e historiadores colaborarán en este trabajo, nada se dice acerca de los eventuales problemas de demarcación y las estructuras de poder que tal empresa puede involucrar.

Aunque la vieja combinación marxista de anticuados esquemas de evolución, determinismo económico, visión apocalíptica y exigencia de un compromiso intelectual total, ha alienado a muchos antropólogos sociales, algunas proposiciones teóricas del marxismo han sido efectivas. Las ideas sobre la significación política de las relaciones de producción, sobre la estructura de clase y la formación de clases, sobre la alienación, sobre la ideología, junto con algunos aspectos del método dialéctico, se han infiltrado a través de las murallas tradicionales. Hace algunos años yo mismo llamé la atención acerca de la significación que tenía Marx para una teoría «dinámica» en la antropología social: la importancia de buscar la dimensión económica de la acción social; de examinar en las relaciones de poder las contradicciones y conflictos, y no sólo su integración; de examinar las formulaciones morales en términos de

los intereses que están por debajo de ellas (Firth 1964: 19-26). Otros han seguido indagando tales temas de una manera más sistemática o más enérgica.

En las últimas cinco décadas, pero especialmente a partir de la guerra, aunque sin duda el pensamiento marxista se ha difundido mucho en la antropología social occidental, a menudo es imposible identificar sus efectos en casos particulares. En términos generales, sin embargo, desde el concepto de linaje depredador o la reinterpretación de las relaciones entre el propietario de la tierra y el arrendatario, hasta la relación más directa de las creencias religiosas y los actos rituales con las estructuras de poder, ha producido una agudización de las percepciones antropológicas, que se han ido inclinando hacia las ideas marxistas.

Por ejemplo, sería difícil rastrear la influencia del concepto marxista de ideología en la antropología social. Aunque, por cierto, algún estímulo provino de Karl Mannheim, los primeros estudiantes aprendieron de Malinowski a considerar que las afirmaciones de la gente acerca de los valores, las expresiones éticas, los juicios acerca del comportamiento, formaban parte del conjunto de instrumentos de su sociedad; aprendieron que se los debía exponer a la luz como una diapósitiva de modo que se los pudiera relacionar con la estructura social en formas definibles. Pero a pesar de que la propia teoría marxista de los intereses quedaba sin especificar (Birnbaum *op. cit.*: 94, 117) y a pesar de que pocos antropólogos estarían dispuestos a aceptar un determinismo estricto, parece probable que el conocimiento de la posición marxista acerca de la ideología ha reforzado la concepción antropológica según la cual las ideas representan y ocultan intereses, y proporcionan, por tanto, una visión parcial de la sociedad. Que el ritual puede encubrir un conflicto básico y que la ritualización de las relaciones puede ayudar a mantener una estructura de poder al mismo tiempo que puede ayudar a proteger a un individuo al especificar su rol en la ejecución de las mismas (ideas que Max Gluckman ha defendido durante largo tiempo), son ideas claramente relacionadas con los conceptos de Marx y de Simmel.[33] En el estudio de los movimientos milenaristas, Peter Worsley, adoptando una postura marxista, renovó la interpretación al acentuar su significación como una forma de protesta política. A pesar de un excesivo énfasis en esta orientación (muchos de estos cultos o movimientos parecen haber sido sobre todo formas de una actividad económica simbólica) este análisis estimuló la consideración de

33. Omito complicaciones, tales como la noción de conflicto integrador propuesta por Gluckman, relacionada con la distinción entre un conflicto dentro de un sistema cuyas premisas son aceptadas en general y un conflicto acerca de las premisas mismas (Gluckman 1955: esp. cap. VI; 1965: 109 sigs). Esto puede diferir también de la contradicción, no percibida abiertamente, entre las diferentes premisas o sus implicaciones. Cfr. F. G. Bailey (1960: 7, 239). Tal como ha señalado Chandra Jayawardena, el concepto de conflicto sólo puede tener una significación teórica cuando se ha especificado claramente el sistema al que se refiere (1963: 132-3).

tales movimientos atendiendo a las circunstancias históricas de control político extranjero.[34]

Algún efecto manifiesto de las ideas de Marx han surgido los últimos años en los análisis de la estructura y rol del camp nado como un tipo social en condiciones sociales y económicas c biantes. Gran parte del trabajo antropológico sobre la sociedad c pesina no ha estado orientado políticamente. Pero recientemente surgido un problema en el contexto de los acontecimientos inter cionales: contrariamente a las ideas de Marx, pero no a las marxistas modernos como Gramsci, ha sido el campesinado n que el proletariado quien ha proporcionado la mayor parte del n terial revolucionario moderno. Por consiguiente, los antropólogos q se ocupaban de las instituciones campesinas, especialmente del ár del Mediterráneo, del Caribe y de Latinoamérica, se han concent do no sólo en el tradicionalismo y en la ideología campesinos, en unidad doméstica campesina, en el mercado campesino, sino ta bién en la conciencia política y en el papel de los campesinos, la calidad de su liderazgo en una situación de cambio radical, en sus relaciones con las estructuras de clase urbanas. Incluso famosa analogía del «saco de patatas» de Marx, que acentúa la r lativa autonomía de las unidades domésticas campesinas, ha sid invocada pensando en su potencial revolucionario.[35] Contrastando d una manera general con tales estudios campesinos ha habido un serie de análisis de las relaciones sociales en un sistema de plan taciones (como los de Mintz, Wolf, Jayawardena), donde la aliena ción del poder y de las clases según el rol desempeñado en la pro ducción, se presentan en términos estructurales que invitan a re ferirse a la teoría marxista.[36] Más generalmente, en la antropología política ha habido un desplazamiento del énfasis desde los tradicionales estudios funcionales y estructurales, a través de estudios más dinámicos de interacción y organización, hacia el análisis de las implicaciones de los principios de contradicción en el cuerpo político basados sobre la oposición implícita de intereses entre categorías sociales y no sobre el conflicto explícito entre los individuos (por ejemplo, Asad 1972: 74-94).

34. Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound* (1957; en la introducción a la segunda edición de esta obra, Worsley ha modificado su compromiso con una orientación marxista determinista). El análisis de Worsley fue seguido minuciosamente por el de Vittorio Lanternari (1960); éste adoptó una interpretación dialéctica de las relaciones entre el profeta y las condiciones culturales en términos políticos, pero sin un tema marxista específico. Gran parte de estas posiciones fueron anticipadas por Jean Guiart (1951).

Para un examen de las explicaciones «marxistas» sobre las actividades milenarias, véase Kenelm Burridge (1969: 130-6).

35. Por ejemplo, especialmente Eric R. Wolf (1966; 1969; y la reseña de Jayawardena 1971). Véase también Mintz (1971); cfr. Worsley (*op. cit.*: 229). Véase también Gramsci (*op. cit.*: 30-1).

36. Por ejemplo, Mintz y Wolf (1959); Jayawardena (*op. cit.*). Cfr. Larson (1971).

Algunas reacciones antropológicas ante el marxismo han estado vinculadas no tanto con cuestiones concretas como con el método con el que Marx las enfocaba —básicamente su materialismo dialéctico—. Sabemos que ni Marx ni Hegel inventaron la dialéctica; como argumentación por examen y resolución de contradicciones ésta se remonta a los griegos. Sabemos también que la forma de dialéctica elegida puede variar según la disciplina del investigador, según el uso que éste quiera darle, y el tipo de bagaje intelectual que está dispuesto a tolerar junto a ella. En su expresión básica, mucho más amplia que el tosco concepto de tesis-antítesis-síntesis comúnmente asociado con ella, incluye dos modos principales o énfasis de interés primordial para los antropólogos. Uno es la suposición de que existe un principio de contradicción intrínseco en la naturaleza de los fenómenos, que conduce a un cambio inevitable; el otro es la suposición de la posibilidad de contradicción en el conjunto de ideas mediante el cual los fenómenos son considerados. El primer punto de vista, básico para el materialismo de Marx y Engels, ha sido compendiado en la versión de José Stalin (1947): la dialéctica como un método para considerar holísticamente a la naturaleza, en un continuo estado de movimiento y cambio, continua renovación y desarrollo, con contradicciones internas inherentes a todas las cosas, como un proceso de desarrollo en el que los cambios pueden producirse de una forma abrupta y radical. Hay otra perspectiva marxista, que se opone a ésta, y que se expresa por ejemplo en Gramsci (1957: 61; cfr. Zitta 1964: 72; Rosen 1971: 270-4), según la cual el conflicto entre el pensamiento y la acción se da a través de una coexistencia de dos concepciones del mundo: una, afirmada en palabras y otra que se explica por medio de acciones efectivas. Para la segunda, la perspectiva hegeliana, hay que acudir a un filósofo, J. N. Findlay. Según el marco que éste presenta, la dialéctica es un comentario de orden superior acerca de una posición conceptual previamente alcanzada. Se advierte la posibilidad de contradicción en la posición: qué puede decirse acerca de ella que no puede ser dicho en ella. Por tanto, es la forma de tal concepción lo que se critica y no el hecho efectivo que ha sido concebido por ella. En esta forma de la dialéctica, entonces, se obtiene una serie de análisis en profundidad que van más allá de los términos corrientes de sentido común (Findlay 1963: 219-20).

Cabe suponer que los antropólogos que han utilizado la dialéctica, han sido estimulados a menudo por las ideas marxistas; las han comentado o bien las han discutido implícitamente. Marvin Harris (1968: 230-6), uno de los autores más explícitos acerca de esta cuestión, ha aceptado el materialismo de Marx en un esquema cultural, pero rechaza la utilización que hacía Marx del hegelianismo. Ha otorgado cierto valor al modo de pensar dialéctico como hipótesis sobre el proceso cognitivo humano, pero lo ha irrelevado para la comprensión del proceso evolutivo del mundo. Para Harris, la influencia metafísica de Hegel, tal como la ve, era el «mono hegeliano» montado sobre las espaldas de Marx y Engels. Otra pers-

pectiva rechaza el materialismo de Marx, pero acepta su dialéctica, aunque la de estilo hegeliano, según la cual las ideas, y no las fuerzas materiales, son los elementos generadores. Burridge (1969: 136-40) hace esto en su examen de los movimientos milenaristas, al enfocar el conflicto en el mundo de las ideas y admitir un poder trascendente (*Geist*) como operador. De un modo más impreciso, Robert Murphy (1971) ha adoptado también una dialéctica no marxista como postulado fundamental para comprender el pensamiento humano y la vida social. Para Murphy, influido en alguna medida por Findlay, el principal carácter de una dialéctica es su actitud crítica y su escepticismo con respecto a las verdades recibidas y a los hechos establecidos: es iconoclasta por definición. No se trata de la versión que Burridge da de Hegel, puesto que no hay *Geist*, pero tampoco se trata de la dialéctica de Marx, puesto que Murphy acepta elementos de la fenomenología y el reconocimiento explícito de los estados subjetivos. Murphy considera que su utilización de la dialéctica le permite identificar infraestructuras que son productos lógicos de la mente del investigador, más allá de las estructuras empíricas ordinarias que derivan de la observación. (En algunos de estos análisis es difícil distinguir entre el uso específico de la dialéctica y el método científico en general.) De nuevo, en Lévi-Strauss los análisis han adoptado otro giro. Aunque no se denomina explícitamente marxista en un sentido corriente, ha insistido en que cuando era joven encontró en Marx un modelo para estudiar los fenómenos sociales, según el cual comprender consiste en reducir un tipo de realidad social a otro, de los cuales el verdadero nunca es el más manifiesto.[37] Este principio conductor, enunciado en *Tristes Trópicos* (1955: 44), reapareció con otra forma en *El pensamiento salvaje* (1962: 336), donde se presenta, de un modo un poco empobrecido, la enseñanza combinada de Marx y Freud como si implicara que el significado que la gente atribuye a sus actos nunca es el correcto; las superestructuras son actos fallidos «exitosos». En su tratamiento sutil de estas difíciles cuestiones, Lévi-Strauss señala que un problema básico consiste en establecer qué relaciones existen entre la presentación superficial, las experiencias sensoriales y la razón subyacente. En una especie de modelo científico del síndrome del sacrificio, arguye que tenemos que empezar por repudiar la experiencia (*le vécu*) a fin de alcanzar la realidad, aunque más tarde tenga que ser reintegrada en una síntesis objetiva.[38]

Tras gran parte de estas reacciones respecto a Marx, ya sean positivas o negativas, se halla el deseo de ir más allá de lo que se

37. Cfr. Georg Lukács (1954: 1914: «Vom lebendigen Anschauen zum abstrakten Denken *und von diesem zur Praxis* —das ist der dialektische Weg der Erkenntnis der *Wahrheit*, der Erkenntnis der objektiven Realität» (Lenin).

38. Lévi-Strauss ha afirmado que además de la hipótesis marxista sobre el origen de la escritura, sus estudios acerca de los caduveo y bororó constituían «esfuerzos para interpretar las superestructuras nativas, basados sobre el materialismo dialéctico» (1958: 365).

considera que son el empirismo tradicional de la antropología social funcional y estructural. Resultan insatisfactorias las llamadas definiciones e interpretaciones de «sentido común» de los fenómenos sociales, y se considera que los principios del razonamiento deductivo (ya sea en una forma dialéctica o más generalmente analítica) han de ser más adecuados para revelar la «realidad interna» de la vida social. Se critica la ausencia de un esquema sistemático de las ideas en el empirismo; etc. Algo de esto puede constituir una respuesta del intelectual a las frustrantes inconsistencias de nuestras relaciones sociales cotidianas. Pero mientras que Marx trataba siempre de conjugar lo abstracto con lo concreto, algunos antropólogos parecen empeñados en separarlos. Sin embargo, los más ardientes exponentes de estas concepciones confunden a veces entre el empirismo como insistencia en la importancia de la experiencia para establecer la validez de la teoría, y el empirismo como algo opuesto a la teoría. En el empirismo de la antropología social británica se ha reconocido ampliamente que las estructuras no se observan sino que se deducen; que la sola observación es inútil sin un marco teórico, y que el problema crucial consiste en la relación entre ambos.

Considero que todos los antropólogos estarán de acuerdo con Robert Boyle en que una cosa es ser capaz de ayudar a la Naturaleza para que produzca cosas, y otra es comprender bien la naturaleza de las cosas producidas (1661: 167-8). Dudo mucho que Radcliffe-Brown, tachado a menudo de empirista, «considerara siempre la ley como algo destilado directamente de los datos» (Murphy *op. cit.*: 172) cuando construyó el modelo de organización social de las tribus australianas sobre el cual muchos trabajos ulteriores se apoyaron. Parafraseando lo que yo mismo señalé hace años: hay estructura en todos los niveles —en los fenómenos, en las percepciones que los ordenan y en los conceptos que interpretan sus relaciones lógicas; y es peligroso asignar a un nivel más «realidad» que a otro. Volviendo a Boyle y al problema de la evidencia: un antropólogo no es un Jonathan Swift, que selecciona cierta forma del pensamiento humano como un principio abstracto y construye a su alrededor una sociedad; sino que observa y describe, en una forma generalizada mediante el uso de la abstracción, el comportamiento verbal y no verbal de la gente real en sociedades determinadas. Como filósofo aficionado o analista del lenguaje puede hablar mucho de los modos de pensamiento, pero como antropólogo no puede eludir al problema de la autenticidad.

En esto reside la relevancia de la teoría marxista de la sociedad para la antropología social. Muchos marxistas reconocen actualmente que gran parte de la teoría de Marx en su forma literal está pasada de moda, es esencialmente un producto histórico decimonónico de un intelectual burgués que fue capaz de trascender sus limitaciones de clase. En muchos sentidos la sociedad industrial no se desarrolló tal como predijo Marx: la clase obrera no ha visto incrementada su miseria; los salarios no han sido reducidos a un

mínimo; una burocracia dirigente ha sucedido a menudo al empresario capitalista; la clase obrera occidental no se une a las masas de los países menos desarrollados, sino que tolera la gran brecha que la separa de los mismos; las sociedades revolucionarias tienen sus propias luchas de poder, más severas en las acusaciones y más brutales en el trato de los vencidos que las del mundo capitalista. Marx fue un crítico y un profeta, no un planificador; dio una visión y no un plano definitivo de la Tierra Prometida. Pero algunos de sus principales planteamientos son todavía vigentes: la lógica casi inevitable de las mejoras técnicas, con su consiguiente impulso hacia el desarrollo económico, el consumo omnívoro de los recursos y la destrucción irreversible de formas de sociedad humana, está vinculada en Occidente con incentivos comerciales de la búsqueda de ganancias, que tanto amenaza a nuestros valores morales y estéticos. En las relaciones entre las sociedades más y menos desarrolladas las mismas tendencias expansivas, que no se limitan al capitalismo, parecen ser superiores (Binbaum 1969).

Las teorías de Marx ofrecen a la antropología social una serie de hipótesis sobre las relaciones sociales y especialmente sobre el cambio social. Las intuiciones de Marx (sobre la significación básica de los factores económicos, especialmente las relaciones de producción; la relación de los mismos con las estructuras del poder; la formación de clases y sus intereses contrapuestos; el carácter socialmente relativo de las ideologías; la fuerza condicionante de un sistema sobre sus miembros individuales) implican proposiciones definidas que tienen que ser tenidas en cuenta para un análisis crítico dentro del cuerpo de nuestra ciencia. Las teorías de Marx podrían ser puestas a la par, creo, con las de Durkheim o Max Weber. Puesto que atañen al cambio radical, son más amenazadoras. Pero no tienen que ser consideradas como un dogma, como un sistema científico ya dado (por ejemplo, Gramsci *op. cit.*: 117); ni deben comprenderse como un conjunto de formas simbólicas para una realidad social interna. Algunos de sus postulados básicos son supuestos de orden metafísico y como tales no pueden ser puestos a prueba, sino que proporcionan puntos de vista teóricos iniciales; otros, en cambio, pueden ser sometidos a los métodos de comprobación usuales en nuestra ciencia. Por consiguiente, no abogo por un diálogo entre antropólogos marxistas y no marxistas (cualquiera que sea éste), sino por un traslado metafórico del monumento conmemorativo de Marx en el Cementerio de Highgate hasta el lugar donde tendría que estar, la escena de su *praxis*, es decir, la Sala de Lectura del Museo Británico. Sugiero que sobre el mismo debiera inscribirse la máxima con la que el propio Marx finalizó el prefacio a la primera edición de *El Capital* hace ya un siglo:

SEGUI EL TUO CORSO; E LASCIA DIR LE GENTI.
Sigue tu propio camino, y deja hablar a la gente.

BIBLIOGRAFIA

ARON, E. 1968. «Karl Marx». En *Main Currents in Sociological Thought*. Nueva York: 1: 145-236.

ASAD, T. 1972. «Market Model, Class Structure, and Consent: A Reconsideration of Swat Political Organization». *Man* 7: 74-94.

— (ed.) 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londres.

AVINERI, S. 1969. *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Nueva York.

BAILEY. F. G. 1960. *Tribe. Caste and Nation*. Manchester.

BALANDIER, G. 1963. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. 2.ª ed., París.

— 1967. *Anthropologie politique*. París. (Tr. cast. *Antropología política*. Barcelona: Península.)

BELSHAW, C. S. 1954. *Changing Melanesia: Social Economics of Culture Contact*. Melbourne.

BIRNBAUM, N. 1960. «The Sociological Study of Ideology (1940-60): A Trend Report and Bibliography». *Current Sociology* 9: 91-117.

— *The Crisis of Industrial Society*. Londres.

BOHANNAN, P. 1963. *Social Anthropology*. Nueva York.

BOTTOMORE, T. B. 1963. *Karl Marx - Early Writings*. Londres.

BOTTOMORE, T. B. y RUBEL, M. 1963. *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*. Harmondsworth. (Tr. cast. *Sociología y filosofía social*. Barcelona: Península.)

BOYLE, R. 1661. *The Sceptical Chymist*. Edición de Everyman; introd. de E. A. Moelwyn-Hughes, Londres, 1964.

BRUNHOFF, S. DE 1967. *La Monnaie chez Marx*. París.

BURRIDGE, K. 1969. *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities*. Oxford.

COQUERY-VIDROVITH, C. 1969. En *La Pensée* (144) 61-78.

CUVILLIER, A. 1948. «Durkheim et Marx», *Cahiers internationaux de sociologie* 4: 75-97.

DIAMOND, S. 1964. «What History Is». En R. A. Manners (ed.), *Process and Pattern in Culture*. Chicago: 29-46.

DUNAYEVSKAYA, R. 1958. *Marxism and Freedom... from 1776 until Today*. Nueva York.

DURKHEIM, E. 1932. *De la division du travail social*. 6.ª ed., París. (Tr. cast. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.)

DURKHEIM, E. y MAUSS, M. 1901-2. «De quelques formes primitives de classification». *L'Année Sociologique* 6; 67, 70-1. Trad. inglesa prologada por R. Needham, como *Primitive Classification*. Londres, 1963, pp. 82, 86.

FINDLAY, J. N. 1963. *Language, Mind and Value*. Londres.

FIRTH, RAYMOND. 1936. *We, The Tikopia*. Londres.

— 1939. *Primitive Polynesian Economy*. Londres, 2.ª ed., 1965.

— 1946. «Colonial Societies and their Economic Background». *Colonial Review*, Dic.: 230-2.

— 1951. *Elements of Social Organization*. Londres.

— 1964. *Essays on Social Organization and Values*. Londres.

FRANKENBERG, R. 1967. «Economic Anthropology: One Anthropologist's View». En R. Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology*, ASA Monographs 6, Londres. (Tr. cast. en *Temas de antropología económica*. México: F.C.E.)

FRIED, M. 1964. «Ideology, Social Organization and Economic Development in China: a Living Test of Theories». En R. A. Manners (ed.), *Process and Patterns in Culture*, Chicago: 49-61.

FROMM, E. 1966. *Marx's Concept of Man.* Nueva York (Tr. cast. México: F.C.E.).
GLUCKMAN, M. 1955. *Custom and Conflict in Africa.* Oxford.
— 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa.* Londres.
— 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society.* Oxford.
GODELIER, M. 1970. «System, Structure and Contradiction in *Das Kapital*». En M. Lane (ed.), *Introduction to Structuralism.* Nueva York: 340-58.
— 1971. «Myth and History». *New Left Review* (69): 93-112.
— 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie.* París. (Tr. cast. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.* Madrid: Siglo XXI).
GOULDNER, A. W. 1959. Introduction to Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon.* Londres.
GRAMSCI, A. 1957. «What is Man?» *The Modern Prince,* trad. inglés L. Marks. Londres.
GUIART, J. 1951. «Forerunners of Melanesian Nationalism». *Oceania* 22: 81-90.
HARRIS, M. 1969. *The Rise of Anthropological Theory,* Nueva York.
HOBSBAWM, E. J. 1964. Introduction to Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations.* Londres.
JAYAWARDENA, C. 1963. *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation,* LSE Monographs on Social Anthropology 25. Londres.
— Reseña de Wolf (1969). *American Anthropologist* 73: 869-71.
KAGAN, G. «Durkheim et Marx». *Revue d'histoire économique et sociale*: 233-4.
KAMENKA, E. 1962. *The Ethical Foundations of Marxism.* Londres.
KORSCH, K. 1938. *Karl Marx.* Londres. (Tr. cast. *Karl Marx.* Barcelona: Ariel.)
LANTERNARI, V. 1960. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza.* Milán. Trad. inglesa *The Religions of the Oppressed.* Nueva York. 1963.
LARSON, E. H. 1971. Neo-Colonialism in Oceania: Tikopia Plantation Labor and Company Management Relations. En J. D. Colfax and J. L. Roach (eds.), *Radical Sociology,* Nueva York: 322-40.
LEACH, E. R. 1961. *Pul Eliya.* Cambridge.
LEVI-STRAUSS, C. 1955. *Tristes Tropiques.* París. (Tr. cat. *Tristos tròpics.* Barcelona: Anagrama; Tr. cast. *Tristes trópicos.* Buenos Aires: Eudeba.)
— 1958. *Anthropologie structurale.* París. (Tr. cast. *Antropología estructural.* Buenos Aires: Eudeba.)
— 1962. *La Pensée sauvage.* París. Trad. inglesa *The savage Mind.* Chicago, 1966. (Tr. cast. *El pensamiento salvaje.* México: F.C.E., tr. cat. *El pensament salvatge.* Barcelona: Edicions 62.)
LEWIS, I. M. 1968. En «Social Responsabilities Symposium». *Current Anthropology* 9: 405, 418.
LEWIS, J. 1965. *The life and teaching of Karl Marx.* Londres.
LLOYD, P. C. 1967. *Africa in Social Change.* Harmondsworth.
— 1968. «Conflict Theory and Yoruba Kingdoms». En I. M. Lewis (ed.), *History and Social Anthropology,* ASA Monographs 7. Londres.
LUKÁCS, G. 1954. «Kunts und objektive Warheit». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 2 Jahrg. 1954.
MAGUBANE, B., *et al.* 1971. «A Critical Look at Indices used in the Study of Social Change in Colonial Africa». *Current Anthropology* 12: 419-43.

MARETIN, J. V. 1961. En *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*: 168-95.
MARX, K. 1939 (1857-8). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf)*. Moscú. (Tr. cast. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI. 2 vols.)
— 1859. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlín.
— 1930 (1867). *Capital (A Critique of Political Economy)*. Vol. I. Trad. al inglés de la 4.ª edición alemana de 1890. Londres. (Tr. cast. *El capital*. Madrid: Siglo XXI.)
MARX, K. y ENGELS, F. 1933. *Die deutsche Ideologie* (1846). En *Marx-Engels Gesamtsausgabe*. Moscú. (Tr. cast. *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.)
— 1968. *Selected Works*. Moscú (Londres, 1970).
MEILLASSOUX, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. Le Monde d'outre-mer. I ser. XXVII. París.
— 1971. «Introduction». *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*. Londres.
— 1972. «From Reproduction to Production: a Marxist Approach to Economic Anthropology», *Economy and Society* 1: 93-105.
MERTON, R. K. 1949. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill. (Tr. cast. *Teoría y estructura sociales*. México: F.C.E.)
MESZAROS, I. 1970. *Marx's Theory and Alienation*. Londres.
MILLIGAN, M. 1959. *Karl Marx - Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. Moscú.
MINTZ, S. W. 1971. «Marx's Potato Sack and the Social Origins of the Cuban Revolution». Artículo presentado en el encuentro de la American Anthropological Association. Nueva York. Nov.
MINTZ, S. W. y WOLF, E. R. 1959. En *Plantation Systems of the New World*, Washington, D. C.
MORGAN, L. H. 1851. *League of the Ho-De'-No-Sau-Nee, Iroquois*, Rochester.
MURPHY, R. 1971. *The Dialectics of Social Life*. Nueva York.
PARSONS, T. 1937. *The Structure of Social Action*. Glencoe, Ill. (Tr. cast. *La estructura de la acción social*, Buenos Aires: Paidós.)
RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1957 (1948) *A Natural Science of Society*, Glencoe, Ill.
ROBINSON, J. 1962. *Economic Philosophy*. Londres.
ROSEN, L. «Language, History and the Logic of Inquiry in Lévi-Strauss and Sartre». *History and Theory* 10: 262-294.
SALISBURY, R. F. 1962. *From Stone to Steel*. Melbourne.
SEBAG, L. 1964. *Marxisme et structuralisme*. París. (Tr. cast. *Marxismo y estructuralismo*. México: Siglo XXI.)
SEILLIÈRE. E. 1911. *Les Mystiques du néo-romantisme*. 2.ª ed., París.
STALIN, J. 1947. «Dialectical and Historical Materialism». *Problems of Leninism*. Moscú: 569-95. (Tr. cast. *Problemas de leninismo*. Madrid: Akal.)
STAUDER, J. 1971. «The Function of Functionalism: the Adaptation of British Social Anthropology of British Colonialism in Africa». Artículo presentado en el encuentro de la American Athropological Association, Nueva York, Nov.
SURET-CANALE, J. 1964. «Les sociétés traditionelles en Afrique tropicale et le concept de mode de production asiatique». *La Pensée* (117): 21-42.
— 1967. En *La Pensée* (135): 94-106.

SZERESZEWSKI, R. 1965. *Structural Changes in the Economy of Ghana, 1891-1911.* Londres.
TAWNEY, R. H. 1938. *Religion and the Rise of Capitalism.* Harmondsworth.
TERRAY, E. 1969. *Le marxisme devant les sociétés primitives.* París. (Tr. cast. Buenos Aires: Losada.)
TUCKER, R. 1961. *Philosophy and Myth in Karl Marx.* Cambridge.
VENABLE, V. 1946. *Human Nature: the Marxian View.* Londres.
WOLF. E. R. 1966. *Peasants.* New Jersey. (Tr. cast. *Los campesinos.* Barcelona: Labor.)
— 1969. *Peasant Wars of the Twentieth Century.* Nueva York. (Tr. cast. *Las luchas campesinas del siglo XX.* Madrid: Siglo XXI.)
WORSLEY, P. 1957. *The Trumpet Shall Sound: a Study of «Cargo» Cults in Melanesia.* Londres.
ZITTA, V. 1964. *Georg Lukács' Marxism: Alienation Dialectics, Revolution.* La Haya.

STEPHAN FEUCHTWANG

LA INVESTIGACION DE LA RELIGION

Esto es un ensayo. En él se intenta establecer un método marxista para la investigación de la ideología y en particular de la religión como ideología. Empieza con una crítica de ciertas teorías sociológicas de la religión, y señala que en la medida en que éstas toman como axioma la subjetividad individual se trata de teorías que corresponden a lo que podríamos llamar una filosofía del idealismo subjetivo. A esto sigue una formulación de un método de estudio de la formación social de la subjetividad, que utiliza las teorías marxistas de la ideología. La segunda parte del ensayo consiste en un estudio de ese tipo: la investigación de la ideología religiosa de la última fase de la China imperial.

¿Qué necesitamos para explicar la religión? Ante todo, necesitamos una teoría general, que por medio de la crítica pueda alcanzar mayor precisión y de la que pueda deducirse el concepto de religión. Este ensayo ha de sugerir dónde puede encontrarse tal teoría. El marxismo es una ciencia histórica y social, que llegó a la madurez cuando se escribió *El Capital*, pero tenía como precedentes las críticas del pensamiento religioso de Feuerbach y de los jóvenes hegelianos, y la crítica de Marx y de Engels del propio Feuerbach y de los jóvenes hegelianos en *La ideología alemana*. En este libro y más tarde en *El Capital* se utilizó una teoría de la religión —por ejemplo, en el capítulo de *El Capital* sobre el fetichismo de la mercancía—, pero la misma nunca fue formulada. Desde entonces pocos marxistas han hecho algo más que repetir las aproximaciones figurativas de Marx a una teoría de la religión —una visión trastornada de la realidad, un opio—. Por otra parte, la ciencia social no marxista, e incluso algunos sociólogos que presumen de marxistas, han prestado una atención especial a la religión. Durante décadas, los exponentes de la sociología de la religión han buscado como punto de partida la definición de la religión como

un hecho universal. Pero las teorías a partir de las cuales pudiera derivarse un concepto denominado religión, y las descripciones de aquello en qué consiste o no consiste empíricamente, de cuándo es necesario y cuándo no lo es, han estado notoriamente ausentes. Las definiciones abundan; en última instancia, la mayoría de las mismas puede derivarse teóricamente a partir de la noción de «lo sagrado» de Durkheim, condicionada por su teoría general de la sociedad como un hecho moral, o de las nociones de «ética» y «orientación» de Weber, condicionadas por su definición de la sociología como un estudio del significado y de la acción.

En los últimos quince años los antropólogos sociales han intentado revisar la interpretación de la religión. Esto ha formado parte de un replanteamiento general que se ha producido en la antropología social como resultado del paso de la idea de estructura a la idea de acción. Esto a su vez es resultado del renovado interés por el «cambio social» provocado por los movimientos anticoloniales políticamente eficaces. El hecho de que los nuevos nacionalismos e internacionalismos hayan sido precedidos, acompañados, o seguidos por movimientos religiosos ha estimulado sin duda a pensar más profundamente sobre la religión, como lo hizo el papel que la religión parece haber desempeñado en el mantenimiento de las formas de jerarquía y orden, tanto ahora como en el pasado colonial. ¿Este replanteamiento de la antropología social ha sido una adaptación a una nueva situación social, o se trata de un paso teórico radical a partir del cual los movimientos políticos, ideológicos y religiosos pueden explicarse como productos y fenómenos de los procesos sociales?

Revisemos algunos escritos recientes de antropólogos sociales sobre religión para ver qué teoría de la religión podemos deducir a partir de ellos. Para esto es conveniente y quizás necesario por razones de exposición adoptar la práctica común que consiste en partir de una definición preliminar de aquello que podemos denominar religión. Creo que podemos convenir, sin entrar en contradicción con ninguno de los antropólogos que consideraré, en que la religión es una doble realidad: es un sistema de ideas sobre la realidad y al mismo tiempo un medio de comunicación de tales ideas. Esto puede ser formulado de una manera más estructural y cultural: una religión es un sistema de categorías o una articulación de varios sistemas de categorías, y su representación como símbolos y rituales. Por su intermedio se reproducen las definiciones o clasificaciones del mundo como un todo. La religión es una clase de ideología, tanto si aceptamos o no la proposición de que las ideas religiosas se caracterizan, más que otras ideas, por la totalización, o de que su peculiaridad reside en la combinación de la totalización con la prescripción moral. Para la definición de ideología tomemos como punto de partida la que da Dumont en su libro sobre la formación religiosa de la sociedad hindú, una formación resistente aparentemente a los cambios coloniales y postcoloniales:

> La palabra «ideología» designa comúnmente un conjunto más o menos social de ideas y valores. Así, se puede hablar de la ideología de una sociedad, y también de las ideologías de grupos más restringidos, o incluso de ideologías parciales que corresponden a un aspecto particular del sistema social, como podría ser el parentesco. Resulta obvio que hay una ideología básica, una especie de ideología en embrión ligada al lenguaje común y, por tanto, al grupo lingüístico de la sociedad global (Dumont 1970: 263, n. 1a.).

Al considerar la religión como un tipo de ideología quisiéramos adoptar también un procedimiento similar al que utiliza Geertz cuando trata la religión como un sistema cultural. De acuerdo con ello, la religión es un sistema de acción simbólica. Estudiarla implica descubrir de qué manera opera como interpretación de la experiencia y como compromiso con una determinada orientación de la acción (Geertz 1966; 1968: 97, 99).

Hay una idea religiosa que presenta un problema peculiar para la ciencia social. Se trata de la idea de lo sobrenatural, y de lo suprasocial. ¿El estudio sociológico de la religión ha de aceptar de alguna manera esta realidad inmaterial? Por ejemplo, Spiro define la religión como «una institución que consiste en la interacción culturalmente modelada con los seres culturalmente considerados sobrehumanos» (Spiro 1966: 96). La inserción del calificativo «considerados» junto con «seres sobrehumanos» evita aparentemente la aceptación de una realidad inmaterial. Pero lo único que hace es posponer la cuestión de producir un concepto de religión en el cual no sean necesarios los «seres sobrehumanos» y por el cual pueda explicarse, en cambio, el hecho de que se los considere tales. Spiro se queda a medio camino de ese concepto cuando trata de explicar lo que concibe como un postulado cultural, y por lo tanto social, como una necesidad psicológica. La creencia o la postulación son realidades que han de ser explicadas. Pero la realidad de esos seres sobrehumanos, en la cual se cree, queda incluida en la creencia tan pronto como adoptamos la visión que el sujeto tiene de esa realidad y la incluimos en una definición de la religión como interacción con la misma. A menos que encontremos el medio de tratar la subjetividad misma como un objeto en lugar de dejarla fuera de nuestra competencia, como hace tan a menudo la ciencia social, los seres sobrehumanos han de ser postulados con diferentes ropajes en la ciencia social.

Es cierto que ningún científico social, que yo sepa, explica la vida social como resultado de la obra de los dioses. Pero muchos aceptan las ideas religiosas como no problemáticas o como ajenas a su competencia, de modo que las tratan como un factor dado que permite explicar la vida social. Afirmaciones del tipo de que el pueblo X tiene tal costumbre porque tal tema o creencia forma parte de su concepción del mundo, implican que la religión, el ritual y el mito son realidades autodefinibles. Una afirmación de esta clase

puede ser un paso preliminar hacia una teoría de la religión, del ritual y del mito. Pero cuando tal afirmación va acompañada implícita o explícitamente por la suposición de que la realidad autodefinible de la religión, del ritual y del mito no se relaciona con el resto de la realidad social de ningún modo necesario que podamos conocer, se asigna entonces a la idea de los dioses una fuerza explicativa que no es más que una débil sustitución agnóstica de los dioses mismos. Al enfrentarse con la ideología, los científicos sociales se limitan de hecho a considerarla como una variable independiente. Pero ha habido al menos unos pocos intentos en el campo de la antropología social por conocer lo que tiene de específico la religión como un tipo de realidad social.

Las teorías sobre la religión

Firth (1964) planteó el problema de explicar la religión como distinta categoría y tipo de institución. Su aportación implicó un alejamiento de la concepción de la religión, junto con los otros sistemas presuntamente básicos de la sociedad —el social, el económico y el político, según la enumeración de Firth—, como un requisito previo funcional del Todo Social. Para Firth la religión, claro está, se relaciona con los demás sistemas, pero constituye por sí misma un sistema de símbolos mediante los cuales los individuos dan sentido a la experiencia en términos de objetivos humanos básicos. Por tanto, la religión se presenta para Firth primordialmente como un problema de significado, tanto en su relación con los demás sistemas como en sí misma, en cuanto sistema de símbolos interrelacionados.

El análisis de la religión consiste, pues, en encontrar los referentes cognitivos y afectivos. El sistema de símbolos que es la religión se refiere, por un lado, al sistema social, que, según Firth, es una referencia a la acción humana y a la experiencia que se tiene de la misma. Por otro lado, se refiere a la posibilidad de la acción y experiencia extrahumanas. La referencia extrahumana es, para Firth, distinta de la obra, porque sus hipótesis no pueden ser probadas empíricamente (1964: 231). Podemos argumentar que esto no quiere decir que tales hipótesis no deban ser explicadas. Pero Firth incluía el supuesto básico de la acción extrahumana dentro de una descripción empírica de la religión como hecho universal, que era la configuración de la religión tal como la concebía, y de este modo transformaba esa suposición en un dato no problemático. Lo único que había que analizar eran las consecuencias de ese dato y sus implicaciones lógicas en cada una de sus realizaciones.

Ahora bien: Firth y otros científicos sociales mantienen la idea de lo sobrehumano porque los actores sociales piensan que existe algo que los sociólogos y otros científicos no pueden experimentar ni probar. En primer lugar, tenemos una decisión de tratar el pensamiento y las ideas como una variable independiente. En se-

gundo lugar, esta idea particular se generaliza como un hecho universal de la especie humana. Como resultado de ello, se conserva la idea de una realidad no empírica e inmaterial como factor independiente de la vida social, definido negativamente respecto de lo que la sociología y las demás ciencias son capaces de probar y conocer.

Esto es doblemente insatisfactorio. Primero, deberíamos ser capaces de explicar la idea, así como sus efectos y funciones. En segundo lugar, deberíamos estar seguros de que tales ideas son efectivamente sostenidas por actores sociales, sin imputarles una distinción presupuesta por las categorías metodológicas de nuestra ciencia. Unos años después de Firth, Worsley se enfrentó con este problema al considerar la «Religión como categoría» (encabezamiento de una sección acerca de temas teóricos que añadió a la edición de 1968 de su libro *The Trumpet shall sound*). Acometió esta cuestión al estilo de Weber; es decir, el de una sociología basada explícitamente sobre el sujeto humano individual. En ella la ideología es una orientación para la acción, y la religión es una acción según una orientación extraterrenal. Para acotar la religión como categoría, Worsley, al igual que Firth, intenta extraerla del análisis funcional que la encerraba como parte de un todo social inseparable. Se preguntaba qué es peculiar de los valores específicamente religiosos y, por tanto, del comportamiento específicamente religioso. Estas preguntas se planteaban como una prueba empírica según la cual la categoría de religión era considerada como un hecho universal y la naturaleza de la misma debía determinarse por referencia al comportamiento religioso de los propios sujetos humanos. Así, la distinción científica entre actos técnicos o empíricos y actos místicos se remitía a los actores, y el problema era si éstos hacían o no tal distinción en todos los casos considerados. No la hacían. Uno de los informes que tomó Worsley fue el estudio de Nadel sobre la religión de los nupe, y encontró que la mayor parte de actores religiosos no estaban preocupados por los dioses supremos, por la ética o por la vida sobrenatural. Por lo tanto, si la religión ha de ser una categoría empírica tanto como universal, esas preocupaciones tampoco constituyen el núcleo de la misma.

Worsley rechazó la conclusión del propio Nadel según la cual la religión es una clase de experiencia, el «estremecimiento» que menciona William James, y la seguridad que proporciona la misma. La mayor parte de la gente religiosa no ha tenido tal experiencia. El buscaba en cambio un tipo especial de significado, no una experiencia. ¡La clase especial de significado resultó ser, después de tanta búsqueda intelectual, una creencia en poderes sobrehumanos o en un reino sobrenatural! Y esto únicamente lo podía definir haciendo una distinción entre dominios empírico-técnicos y no empírico-técnicos. Por lo tanto, a pesar del intento de alcanzar una teoría de la religión que no distorsionase o redujese las propias categorías de pensamiento de los actores, Worsley tuvo que recurrir a «una distinción analítica *no* necesariamente presente en las

mentes de los creyentes mismos», una distinción propia de «*nuestra* cultura científica» (el subrayado es de Worsley, 1970: 310, 311).

¿Por qué fue necesario introducir esta distinción en una definición empírica centrada en los actores y en sus propias categorías? Fue porque las categorías de los actores incluían unos seres cuya existencia, definida tal como estaba, no podía ser conocida por ninguna ciencia que buscara verdades demostrables y no sólo declaradas. La sociología quiere ser tal ciencia: ¿Por qué, pues, en el caso de la religión el tema de estudio tiene que incluir una categoría que es por definición lo científicamente incognoscible? ¿Por qué la categoría sociológica de la religión podía no definir los postulados y las categorías de los actores en términos de temas empíricos y materiales y teorías comprobables? Esto se explica por fundamentación de esta sociología sobre una referencia *primaria* a las *ideas* de los actores sociales; es decir, a su subjetividad. Las motivaciones y las experiencias cambiantes de los actores sociales constituyen la esencia, la esencia básica, del análisis de la vida social realizado por esta sociología. Sin embargo, el sociólogo únicamente puede conocer su propia experiencia, y sólo puede interpretar las motivaciones de los actores sociales por empatía imaginativa y por modelación racional aproximativa de sus intuiciones y comprensiones o de los registros y huellas de su comportamiento. El sujeto y la subjetividad son los puntos de partida de esta sociología, que respeta la intimidad, la naturaleza incognoscible de la esencia de la acción social, el sujeto, su veneración, su orientación imaginativa.

Hay varias clases de subjetividad, como la del sujeto que actúa, la del sujeto que contempla, el consumidor de experiencia, asumidas como algo dado por esta sociología, pero que de hecho pueden ser investigadas sociológica e históricamente. Podemos preguntar qué formaciones sociales proporcionan las condiciones en que estas subjetividades son posibles como categorías y supuestos, de la misma manera en que Marx fue capaz de preguntar cuáles eran los condicionamientos históricos para la categoría del trabajo (Marx 1973: 103 ss.). Una reconsideración de la antropología social de los roles y unidades de identidad social sería también suficiente para indicar que la definición social e histórica de subjetividad forma parte del programa de la ciencia social. Para empezar; no es de ninguna manera un hecho el que el individuo biológico sea la unidad más significativa de acción y subjetividad en todos los sistemas sociales. Un gran campo de la antropología social es el estudio de las diferentes clases de identidades producidas culturalmente —la étnica, la de parentesco, o la individual, para citar las más comunes. Cuando no se las postula como hechos universales, es posible conocer los factores de etnicidad, parentesco e individualidad como sistemas históricamente producidos para definir los sujetos sociales. En otras palabras: la definición de las unidades de la experiencia común, el compartir o no compartir las condiciones materiales y las unidades instituidas de la movilidad y acción so-

cial son específicas a cada sistema social. No son incognoscibles, y no tenemos que invocarlas para conservar la noción de lo sobrehumano.

El estudio de la ideología

El estudio de la religión forma parte del estudio de la ideología; en realidad es la parte de tal estudio que lo representa *por antonomasia*. Tal como Worsley destacó, la religión «es tan *ideal* como social» (1970: 305). La ideología es el tema del libro *Homo Hierarchicus*. En esta obra Dumont no se preocupó por encontrar una categoría empíricamente universal. Su preocupación por la ideología era explícitamente metodológica. Pero las implicaciones de su enfoque son similares a las de Worsley y Firth, e ilustran los principios metodológicos que impiden el estudio de la religión en el tipo de sociología que comparten. Para Dumont, el estudio social ha de buscar la relación complementaria y variable entre los aspectos ideológicos y los no ideológicos de la realidad social.

«Metodológicamente se requiere la distinción entre los aspectos ideológicos (o conscientes) y los demás» y «metodológicamente, el postulado inicial consiste en que la ideología es *central* con respecto a la realidad social como un todo (el hombre actúa conscientemente y tenemos un acceso *directo* al aspecto consciente de su acción).» (Los subrayados y el paréntesis son de Dumont, 1970: 263-4.) Escribió aproximadamente lo mismo en otra página (p. 282): En ambos sitios se ha cuidado de hacer notar que la ideología es el punto de partida *metodológico*. No es necesariamente primaria en la existencia. A pesar de ello, creo que una lectura de sus postulados metodológicos revelará que los ha orientado inevitablemente hacia la demostración de que la ideología es de hecho primaria; por más que haya manifestado que deja abierto «el problema del lugar o función de la ideología en la sociedad como un todo» (p. 263).

Una de las principales razones que da Dumont para partir de la ideología es el requerimiento metodológico de explicar las partes de la sociedad por el todo. Aquí la ideología es decisiva porque, afirma, la ideología ordena y abarca lógicamente una materia prima que es no ideológica. Cuando inquirimos por la naturaleza de esta materia prima, hallamos que, según Dumont, tanto metodológica como ontológicamente, ella es un residuo. Es la informalidad, la negación de la categoría «ideología» definida como forma. La ideología se define también, como muestra el párrafo ya citado de la página 263, en cuanto conciencia. La materia prima es su residuo, el inconsciente (pág. 28 y pág. 273, n. 22c). Dumont señalaba que la conciencia de su realidad social, tal como la producen los propios sujetos ideológicos de una sociedad, no es necesariamente la correcta (pp. 36-7). Pero ya que los fenómenos sociales son lo que aparece a la conciencia y ése es su único carácter, tienen que ser concomitantes de la ideología de los sujetos sociales sometidos

a estudio o de la ideología del investigador (pág. 38). Dumont divide la realidad social en la conciencia y en aquello que aparece como concomitante de la misma. Por lo tanto, no hay que sorprenderse de que considere «inconcebible» que los aspectos no ideológicos de la realidad social, entre los cuales se halla incluida la política y la economía, puedan «sernos mostrados como fundamentales y la ideología como secundaria» (pág. 39). Tan pronto como se separa al sujeto contemplador como una variable independiente de la vida social, la realidad social se convierte en una apariencia para este sujeto, y no en un sistema de formación social, es decir, en unas apariencias determinadas para unos sujetos determinados.

Las siguientes secciones de este ensayo intentan mostrar cómo debería ser un estudio de las apariencias socialmente determinadas para unos sujetos socialmente determinados.

Marxismo e ideología

La separación de la conciencia o lo «ideal» respecto de la no conciencia o lo «social» como factores independientes de la realidad humana deja las ideas y la conciencia fuera de la realidad social o divide cada unidad social en dos «aspectos» según este mismo criterio categorial. Se piensa a menudo que la ciencia histórica de Marx hace esto y, por consiguiente, que los criterios categoriales representan un campo de batalla común sobre el cual sus tesis materialistas pueden desafiarse y probarse. Pero el materialismo de Marx precisamente no consiste en una separación categorial básica entre el pensamiento y el ser humano material.

Cada una de las prácticas humanas —toda producción— es social, intencional y significante. La conciencia es la reflexión mental selectiva sobre las costumbres sociales, que incluyen las prácticas del pensamiento y la teoría. Está determinada y formada por lo que ha sido ya producido y por las relaciones de producción ya existentes (como clarifican las notas de Marx sobre producción y consumo en general; 1973: 90 y sigs.). Las ideas y el pensamiento han de conocerse tanto en su carácter específico de pensamiento e ideas, como en el caso de algunos sistemas sociales en que se hallan separados como una reserva o un nivel especial de la práctica. Pero siempre han de conocerse en la compleja unidad de un sistema social. Si el pensamiento no fuera una práctica *distinta,* tanto como dependiente, no habría posibilidad de iniciar lucha alguna para cambiar un sistema social. Y si no fuera una práctica *dependiente,* tanto como distinta, el propio conocimiento y la conciencia no podrían ser conocidos ni corregidos.

La producción ideológica, la producción y comunicación de ideas, no es una práctica puramente ideal, como tampoco la producción económica es una práctica puramente material. No es nada, si no es social. Los científicos sociales consideran como una parte muy importante de su tarea la aclaración de la estructura, patrón o cohe-

rencia interna de las ideologías como sistemas —sistemas de prioridades, de clasificación o de significación. Puesto que son sociales, se trata de cualidades de relaciones históricamente específicas entre unos individuos concretos y, por lo tanto, son materiales. La producción ideológica está determinada dentro de la unidad social, de la que es una parte distinta y, en última instancia, está determinada por la capacidad de los individuos en aquella unidad de sus relaciones para producir y reproducir su ser material y, por lo tanto, el de esas relaciones.

El análisis marxista produce una teoría del sistema de las prácticas, una teoría de la que pueden derivarse todas las formas que configuran la compleja unidad de la sociedad en cuestión. Esto implica marcar sus diferencias respecto de otras sociedades. Una teoría de una formación socioeconómica específica muestra que ésta es repetible. Es decir, la presenta como constituida por un conjunto específico de condiciones, y no por otro. Pero el análisis marxista no parte de, ni busca descubrir, ningún objeto universal, como la Naturaleza Humana, la Sociedad, el Poder, la Ideología, la Religión, que sería un «hecho» no histórico; sino que produce teorías y conceptos mediante los cuales la realidad histórica pueda ser conocida y cambiada.

La ideología es la formación de los sujetos

Althusser (1971) produjo una teoría marxista de la ideología como una práctica social específica y como parte de un tipo de formación socioeconómica. La primera tesis de su teoría es que «la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (pág. 153). Esta relación es imaginaria porque corresponde a los individuos, *unidades* materiales, que piensan acerca de las *relaciones* sociales que constituyen sus reales condiciones de existencia. Unicamente por medio de la ideología se constituyen los individuos como sujetos, es decir, agentes activos capaces de relacionarse con el todo del cual son partes.

Una ideología es una estructura con una existencia social e histórica. En ella los individuos no sólo imaginan que sus relaciones recíprocas son relaciones entre sujetos en interacción. Tratan (tratamos) también sus (nuestras) condiciones de existencia como sujetos con los que ellos (nosotros) interactúan (interactuamos). Es decir: el sujeto individual reconoce como otro sujeto con el que él o ella puede interactuar aquello que, en un discurso sin sujeto, sería conocido como un conjunto de relaciones de las que el individuo es una forma constitutiva física, biológica, psicológica y sociológica. Dicho de otra forma: esto quiere decir que en una ideología y sus instituciones, el individuo establece una relación de inclusión y representación social como si fuera una interacción entre sujetos, uno de los cuales es él o ella y el otro la misma unidad social englobante.

Permítaseme ilustrar esto con la religión de Taiwan. En Taiwan, una de las formas más comunes de asociación en la que los individuos están de acuerdo en actuar conjuntamente es una fiesta. La fiesta es una formalización de la unidad social. Una asociación de individuos, que previamente no se hallan unidos en un grupo queda sellada, en uno de los muchos vínculos de su vocabulario ideológico, por medio de un ritual que consiste en que cada uno brinde con los otros en una fiesta. Sólo pueden beber vino cuando han encontrado a un compañero. Y encuentran compañeros cuando hay una identidad común —nombre, lugar de origen ancestral, trabajo, escuela, servicio militar—. Una de estas formas estándares de identidad es en sí misma el principio de la organización de una asociación, una identidad común que queda sellada y que se reafirma con regularidad bebiendo juntos libremente en ocasiones fijas. Era común, y todavía hoy es un procedimiento frecuente en Taiwan, constituir la asociación de una forma simbólica quemando incienso, procedimiento mediante el cual se establece una comunicación con una deidad tutelar ante la que se jura solidaridad. En la época imperial los gremios de mercaderes, por ejemplo, oían los casos de mala conducta de sus miembros antes que la deidad tutelar del gremio y la sanción consistía a menudo en que éstos diesen una fiesta, como ofrenda al dios de la asociación y a sus miembros.

Ha de notarse, que la relación no consiste en la mera proyección de cada asociación sobre un dios. El dios no es simplemente el dios de una asociación particular. Es el dios o la diosa de un tipo de relación —una artesanía, un comercio, un viaje marítimo o el asentamiento en un lugar. Una asociación particular sólo tiene como específico el quemar incienso y cualquier otra característica ritual que haya podido añadirle al mismo— quizás la imagen del dios, un templo donde albergarla, y tierras cuya renta se utiliza para su mantenimiento.

El ejemplo taiwanés indica tres términos en la relación imaginaria de los sujetos con sus condiciones sociales de existencia. Los individuos asociados tratan su unidad social como un sujeto con el que cada uno entra en interacción como solicitante sancionado o como celebrante. Esto no quiere decir que el dios sea la unidad social misma. El quemar incienso, característica específica de aquella unidad social, era un medio por el que los individuos que constituyen la unidad interactuaban y se comunicaban con la relación misma de asociación como sujeto suprasocial.

El mérito del artículo de Althusser, en el que me he concentrado hasta aquí, consiste en que singulariza al sujeto como categoría constitutiva, no de la sociedad en general, sino de la ideología en particular. Ahora he de considerar la naturaleza histórica de la ideología. Althusser sostiene que la ideología no sólo está formada por categorías básicas imaginadas como cuestiones de verdad eterna, sino que la ideología no tiene historia. Incluso si únicamente en la sociedad burguesa el sujeto aparece por primera vez como una categoría filosófica, «la categoría de sujeto (que puede funcionar

bajo otras denominaciones, como por ejemplo, el alma de Platón, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera sea su determinación (regional o de clase) y cualquiera sea su fecha histórica —ya que la ideología no tiene historia» (Althusser 1971: 160). Esto parece concordar con la afirmación sociológica de que el sujeto y la ideología son hechos universales, sin historia. Pero de hecho Althusser adopta un concepto limitado de «historia» (pág. 152); la ideología sólo aparece en las sociedades con historia, que se caracterizan por la lucha de clases y por el aparato de Estado. Althusser no dice más, pero está implícito que el concepto de ideología y su teoría forman parte de la teoría de los sistemas sociales jerárquicos. Es decir que son válidos en aquellos sistemas sociales en que la organización del trabajo y del intercambio ya no se dan en el solo plano de la relación con el entorno natural. Sólo son válidos donde la organización se da en dos planos, el segundo de los cuales es una «división del trabajo» especial, una división constituida por los acumuladores, los redistribuidores, los directores, los explotadores por derecho —es decir, quienes mantienen la ideología.

Tales sistemas son jerárquicos en el sentido de que una parte de la sociedad controla el todo y representa el todo para sí mismo, mientras que las demás partes la soportan y la aprovisionan. La extensión de la exclusión de los medios de control y representación varía mucho. Pero en términos de pensamiento y significación todas las jerarquías son estructuras con una generalidad gradual en las que el nivel más alto de generalidad e inclusión se constituye por medio de un mecanismo de representación que es metonímico. Explicaré qué entiendo por «metonímico», término tomado de Lévi-Strauss (1962: 297 ss.) y Mendelson (1967: 135-6). En una jerarquía, el nivel inclusivo de organización es a su vez una parte y no la combinación de las partes que constituyen los niveles incluidos. Por consiguiente, la parte representa al todo en virtud de que es una parte, de que se encuentra en relación de continuidad con y depende del resto de la totalidad que representa. Pero *como tal representación* se encuentra en relación de discontinuidad con las demás partes, y representa para ellas la totalidad. En resumen: la jerarquía es el principio «por el cual los elementos de una totalidad se ordenan en relación con esa totalidad» (Dumont 1970: 66).

La jerarquía obviamente determina la forma en que un individuo imagina su relación con las condiciones de su existencia. Pero esto no quiere decir por cierto que en las sociedades no jerarquizadas los individuos no imaginen en absoluto sus relaciones con sus condiciones de existencia. Si a esto se redujese la noción significado de ideología, entonces ciertamente sería una característica de todas las sociedades, así como el comportamiento intencional es una característica de la humanidad como especie animal. Sin embargo, podemos utilizar un concepto de ideología más restringido, como la forma en que los individuos imaginan sus relaciones con sus condiciones de existencia en una sociedad jerarquizada. En tal

caso las condiciones sociales de existencia son imaginadas como otros sujetos colectivos, conscientes y activos. Y la ideología de la división o clase dominante así como el orden social en que se perpetúa la clase es lo más característicamente ideológica, ya que define las condiciones sociales presentes como algo eterno o natural.

La ideología es la creencia de que lo que uno experimenta es la verdad y la única verdad

Al considerar la relación de la ideología con el resto de la formación social, Dumont nos ahorra parte del camino. Esta relación es el modo de aparecer a la conciencia. Pero si no queremos girar en círculos ideológicos tenemos que abandonar su tesis de que el orden de la formación social total procede de la ideología. El orden es ante todo el orden de la propia formación social, la combinación de sus relaciones.

Las relaciones sociales que intentamos conocer no son evidentes por sí mismas. Tienen un modo de aparecer; tienen formas fenoménicas que constituyen su realidad percibida de manera inmediata. Pero el registro de su percepción no explica su modo de aparecer. Si las relaciones sociales fuesen evidentes de por sí la ciencia social no sería necesaria. Se puede aceptar la apariencia de las cosas y relaciones como si fueran evidentes, o bien se puede buscar una realidad tras la apariencia. La diferencia entre una y otra actitud es la diferencia que existe entre la justificación y la investigación, entre lo más y lo menos ideológico. El discurso ideológico hace de las apariencias las categorías de la realidad.

Un tipo de discurso sociológico podría cuestionar la descripción ideológica de la realidad, pero sólo para relativizarla: la realidad es la apariencia para un ego de acuerdo con la situación y la versión del mundo de éste o de ésta. A modo de demostración, podría añadir los índices de comportamiento de la percepción y expresión. Las regularidades y frecuencias de estos índices de comportamiento podrían ser conocidos como formas fenoménicas de realidades subjetivas. Las realidades subjetivas serían la realidad esencial y ésta solamente podría ser tipificada, modelada, adivinada o conocida intuitivamente.

Una ciencia social marxista consideraría que el fenómeno aparentemente concreto es la forma en que se presenta un complejo de relaciones de producción y de intercambio de mercancías. Tanto la forma como su reproducción en el complejo de relaciones son reales. Las relaciones dentro de tal complejo se combinan también con otras relaciones y tienen otras formas fenoménicas. Ninguna de estas formas será explicada como el residuo material de las realidades subjetivas; ni será explicada como la realidad unitaria de la psique humana dentro de una variedad de culturas y de sistemas de valores. Por el contrario: será explicada como un orden distinto de relaciones y las formas de las mismas. La aparición de un orden

constituye la condición previa para que aparezca otro. Así es cómo se concibe la historia en una ciencia social marxista. Cada orden es de por sí la forma concreta de los procesos en cuyo movimiento y autotransformación residen las condiciones previas para la próxima formación aparentemente estable.

En resumen: el discurso más ideológico lleva el mensaje de que no queda nada por conocer, que todo es tal como lo experimentamos y percibimos con su propiedad característica. En una sociología no marxista, se piensa que la experiencia es un patrón organizado, la sociedad y la cultura de los individuos concretos que son sujetos activos de la experiencia. Para una sociología marxista, un complejo de procesos y relaciones sociales produce una formación social y su ideología. La experiencia debe investigarse como la forma en que una formación social aparece a los sujetos definida en las ideologías de esa formación social.

Implicaciones de la teoría de la ideología para la investigación de las ideologías y las religiones

Una definición de la religión que resumiera los textos antropológicos que he citado e interpretado podría formularse de la siguiente manera: la religión es un sistema de símbolos que orienta la acción por referencia a unos fines últimos y a una realidad de orden superior. Permítaseme reformularla de manera que nos permita investigar, y no meramente asumir, la conciencia y el sujeto activo: la religión es la ideología y el sistema de símbolos e instituciones en las que ésta es compartida y comunicada. La propiedad peculiar de la ideología es la categoría del sujeto. Los individuos concretos piensan y actúan en relación con sus condiciones de existencia por medio de ideologías. Las ideologías los constituyen como individuos o sujetos sociales colectivos. Las ideologías constituyen las relaciones sociales de existencia como sujetos. Por lo tanto, los sujetos activos imaginan que están relacionados tanto con órdenes de realidad equivalentes a ellos, como con órdenes superiores, inclusivos, que son conocidos también como otros sujetos pensantes y activos.

Una ideología es un sistema de símbolos. Es decir, es el medio por el que una serie interrelacionada de formas sociales se refleja en el pensamiento. Parte de la investigación de la misma tiene que consistir en descubrir la manera en que esas formas son la apariencia necesaria del orden subyacente de relaciones sociales, que son las condiciones sociales de existencia de los individuos concretos de los que nos ocupamos. En una formación social puede haber muchas ideologías y éstas pueden estar más o menos relacionadas sistemáticamente. Una ideología es, entonces, la categorización de los conjuntos de formas que el sistema social reproduce, desde un punto de vista particular. Los puntos de vista, puntos de experiencia similar y potencialmente compartida, se forman a su vez en las

divergencias y contradicciones, en los grupos y clases, del sistema social.

Pero, además, un sistema de símbolos, como han apuntado sociológos y antropólogos, tiene su propia coherencia como sistema de categorías y su propia representación. El sistema tiene sus propias contradicciones internas y su propio ritmo de cambio interno. Las contradicciones y divergencias en la formación de la sociedad serán reconocidas y disimuladas, representadas y desfiguradas, no sólo según los diversos puntos de vista, sino también de acuerdo con la misma estructura de la ideología. Por lo tanto, una segunda parte de la investigación de una ideología tienen que consistir en el descubrimiento de su estructura particular. Y es aquí donde la antropología social tiene mayor fuerza. Lévi-Strauss, especialmente, estimuló el desarrollo de métodos para el estudio de la significación como tal, que permitieran abordar las prácticas y los textos y analizarlos como constituyentes de un sistema, en lugar de interpretarlos separadamente asignando a cada práctica un atributo funcional de una u otra institución social.

Toda actividad social tiene un contenido ideológico por el hecho de que se la utiliza con ciertas intenciones y con una cierta conciencia. En tal conciencia se repiten y reproducen las relaciones de producción de la formación social. Pero hay también organizaciones claras y ocasiones definidas, como por ejemplo un calendario de fiestas, un sistema de capillas locales o un sistema educativo, que se establecen específicamente para la repetición y la reproducción de las ideologías, incluidas si no en la actividad social. Son, al mismo tiempo, las representaciones concretas de las ideologías y las instituciones en que éstas se forman. Las ideologías representan, de diferentes maneras y desde distintos puntos de vista, el sistema general de dominación y de oposición al mismo. A través de sus instituciones específicas están sometidas a otro tipo de instituciones que las controlan y las sufragan a la vez que son conformadas por ellas. Por lo tanto, una tercera parte de la investigación de una ideología tiene que consistir en ver cómo produce efectos sobre el resto de la formación social. El conflicto, la contención del conflicto entre clases y la emergencia de nuevas clases en la formación social no afectan únicamente al sistema de estructuras ideológicas y a sus instituciones. Las instituciones ideológicas serán también objetos de lucha, en una lucha por la hegemonía, o bien nuevos sistemas de dominación y de resistencia a la dominación. Se tratará de un conflicto ideológico en el que los puntos de vista divergentes y la experiencia compartida, así como las estructuras ideológicas dirigentes, irán alcanzando una coherencia. Estos conflictos se reproducirán como la conciencia y como los sujetos mismos de nuevos conflictos. Así, éstos a su vez tendrán sus efectos sobre la actividad social en general.

En resumen: sostengo que los tres elementos que integran la investigación de una ideología son:

1. La presentación de las formas sociales ante la ideología, y la formación de puntos de vista y experiencias compartidas que constituyen los campos de operación ideológica;

2. La coherencia interna de la ideología, en que las formaciones sociales se estructuran como categorías y como sujetos;

3. La formulación constante de identidades y acciones por la ideología y los efectos de esta formulación sobre las demás prácticas sociales —es decir, las prácticas de dominación, producción económica e intercambio, o la ciencia.

A fin de dar algo de vida a estos instrumentos rígidamente conformados, bosquejaré una investigación de la religión en la última fase de la China imperial.

Formas y puntos de vista de una formación social

Obviamente, aquí sólo puede presentarse un breve bosquejo de la última fase de la China imperial, y me ocuparé principalmente de las formas de dominación política.

En la última fase de la China imperial las unidades de producción eran extremadamente pequeñas. Se trataba de unidades domésticas, vagamente organizadas para la ayuda mutua en familias y vecindarios. Estaban vinculadas por la participación en el intercambio comercial a través de un complejo sistema de mercado y una organización comercial para la circulación y acumulación de los productos. La circulación, acumulación y redistribución estaban organizadas por mercaderes, algunos de los cuales trabajaban para el Estado, y la mayor parte de forma privada.

La burocracia imperial organizaba ciertos monopolios (sal, seda) y el transporte en gran escala de los cereales obtenidos por contribución. Los terratenientes y los letrados organizaban las obras hidráulicas y otras obras públicas. Para abreviar: las principales clases no trabajadoras en la última fase de la China imperial eran las de los terratenientes, los letrados/burócratas y los comerciantes, en tanto que las clases trabajadoras estaban constituidas por campesinos y artesanos. La propiedad de la tierra era la relación básica de producción y de ella se derivaba la mayor parte de las demás formas de dominación en la sociedad de la China imperial.

Fei Hsiao-t'ung (1946) apunta que la organización social de los campesinos chinos «se limita al vecindario escasamente organizado», mientras que la organización señorial es mucho más extensa. «Ocupa el vértice de la pirámide social de la clase ociosa —el señorío—, una minoría que vive de las rentas que pagan los campesinos» (pág. 1). La diferencia de estos dos grupos se manifiesta en la organización del parentesco y en el distinto tamaño de las familias señoriales y campesinas. El productor campesino se preocupa por mantener una unidad mínima para autorreproducir-

se, que en China era muy pequeña. Los rentistas se preocupaban por mantener en propiedad la tierra suficiente para poder vivir de su renta. Un sistema de propiedad privada y de herencia divisible por línea masculina, como ése, implicaba que la organización de parentesco se extendiese más allá de la familia más próxima. De hecho, esto quiere decir que la organización familiar no estaba únicamente preocupada por la tierra misma, sino por otras formas de acumular excedente a fin de asegurar la inversión necesariamente continua en la propiedad familiar y la educación para mantener su posición de clase. Los determinantes de la organización de la clase ociosa no eran la reproducción de la unidad de producción agrícola. Eran de orden político y estaban vinculados con la reproducción como parte de la clase ociosa. La unidad social tenía que preservar la cantidad de tierra mínima que necesitaría la generación siguiente. Esta se encontraba amenazada por las reglas de herencia divisible y de sucesión competitiva en los oficios en que era posible una gran acumulación de riqueza.

Para la clase ociosa, la reproducción implicaba tres estrategias de organización. Una consistía en el mantenimiento de amplios lazos de afinidad. La segunda consistía en que una familia extendida cubriese el presupuesto mediante una dispersión social y económica de los hermanos y parientes colaterales que cooperaban de diversas maneras en la obtención del crédito económico y social. La tercera era la organización de linajes: formación de grupos económicos bajo el nombre de un antepasado próximo, ya que la propiedad de tales grupos no podía repartirse. Es importante señalar los efectos generales de estas estrategias sobre la organización social. Uno de ellos era la combinación del arrendamiento con una tendencia hacia centros de acumulación de excedente distintos de la renta. Otro era la posibilidad de una movilidad de tipo vertical para los granjeros campesinos; pero este proceso requería el transcurso de varias generaciones. «La explotación media en China tiene sólo unos pocos acres», escribía Fei (1946: 6). «La pequeña explotación imposibilitaba la acumulación de capital. Los aldeanos lo expresaban claramente: "la tierra engendra la no tierra".» Durante una generación unos pocos campesinos pobres de entre los millares que había, podían ascender a un nivel de campesino medio, y quizás rico, pagando jornales a otros para que cultivaran parte de su tierra, o arrendándola parcialmente. Era frecuente en un estadio el ascenso en el ciclo doméstico hasta el nivel de un tronco familiar, pero la divisibilidad de la herencia volvía a anularlo todo. Era bastante frecuente como para haber permitido a unos pocos campesinos la aplicación incipiente de las ya mencionadas estrategias de parentesco de la clase ociosa y para que el resto experimentara la posibilidad de movilidad.

La organización de linaje significa que la inclusión en un linaje dará a un miembro arrendante seguridad sobre la tenencia de la tierra agrupada y el derecho a enviar a sus hijos a la escuela del mismo durante los pocos meses en que pueden ser se-

parados de la producción. Puede incluso significar la rara suerte de que los cabezas de linaje de la clase ociosa decidan apadrinar a un niño pobre para que reciba más educación. También estos factores constituían refuerzos a la esperanza de una movilidad ascendente para el campesino y significaban su aceptación de la organización de la descendencia, las normas de matrimonio, el culto al antepasado, y la moral implícita de piedad filial, creencias todas a las que adhería la clase ociosa como parte necesaria de *su* estrategia. Los productores campesinos, sin embargo, sólo compartían estas creencias con gran número de modificaciones para el matrimonio y las costumbres de adopción, ya que no podían soportar el sistema de una dote cuantiosa y otras cargas implicadas en el mantenimiento de las alianzas y de una línea de descendencia. Para los productores campesinos tales modificaciones daban como resultado una gama más estrecha de alianzas.

Se trataba todavía de una organización basada en el parentesco y de una ideología fundamentada en la producción agrícola con todos sus concomitantes de acumulación y continuidad de unos medios de producción fijos. Sin embargo, soportaba formas de organización política para una clase ociosa, que correspondían a una escala más amplia. El campesino permanecía encerrado en su pequeño sistema social. El rentista pertenecía al mismo sistema social, vivía del excedente de las tierras de sus antecesores, pero también del excedente acumulado por otros medios. Esto significa que el rentista vivía cerca de o en los centros de acumulación de una extensa área. Para mantener esta posición no podía confiar en la tierra, para no correr la suerte del campesino en una posible división. Como señala Fei Hsiao-t'ung (*ibid.*: 6), «después de unas pocas generaciones la casa grande (del señor) se dividirá de nuevo en una cantidad de pequeños propietarios. Para el rico, entonces, es esencial mantenerse alejado de la aldea. La ciudad es el lugar en el que puede conservar su poder y su riqueza».

La ciudad era el lugar donde se acumulaban los impuestos y el excedente mercantil. La ciudad central de la región administrativa nativa de una persona noble no era, sin embargo, el mejor lugar para acumular el excedente obtenido por el comercio o los impuestos. Estaba bien como el primer lugar donde invertir la renta, los beneficios y retribuciones en educar a sus hijos, a fin de cualificarlos para obtener un puesto en la burocracia imperial. Pero la capital de su área nativa no servía para recibir el correo burocrático, los salarios y otras formas de pago basadas en los tributos. Según una regla esencial del sistema, no se permitía que los burócratas de cierto rango ejercieran sus funciones cerca de sus familiares. Además, tanto ellos como los mercaderes podían imponer contribuciones y administrar los beneficios de una forma más inhumana lejos del lugar donde eran honrados como protectores y como hijos respetuosos.

Consideremos ahora el sistema mismo, que se reproduce de acuerdo con las reglas mencionadas más arriba. Era un sistema

estatal en que la autoridad última se confería a una dinastía real. Se administraba por medio de una burocracia reclutada entre la clase de rentistas, cuya organización se basaba en el parentesco, aunque estos cargos no se transmitían por herencia. De hecho, la regla que impedía a un oficial prestar sus servicios en su área nativa y la regla de la herencia divisible habían sido introducidas para fragmentar el poder e impedir el resurgimiento de una nobleza feudal, y salvaguardar de ese modo la monarquía central.

El Estado constituía en China la mayor, y prácticamente la única, organización militar, la autoridad sobre los tributos, y la custodia de la seguridad pública. Considero que la división entre la organización de la protección militar y la enraizada organización de la producción y de la propiedad es una probabilidad inherente de las comunidades agrícolas fijas, ya que éstas son tan vulnerables a las correrías o robos en sus almacenes de grano. Parece que la organización militar para la protección había sido en el pasado una organización para saquear. Parece haber habido una competición militar para el —y la defensa del— derecho de saquear, por lo que la organización militar parece haber sido ajena a la de los terratenientes. Los saqueadores pueden incluso ser clasificados por los terratenientes como «forasteros» o «proscritos». Sin embargo, una vez pasan a la posición de *defender* el derecho a saquear pasan a formar parte del sistema político de los agricultores. Lógicamente, la clase que primero organiza la protección es aquella cuyo modo de vida deriva de la producción de sus propiedades; pero si por alguna razón emergiera una clase de propietarios que viviera del excedente tomado de los productores, tal clase sería entonces reemplazada por una organización externa cuya finalidad sería saquear. La organización externa puede ser la de los propietarios agrícolas o también la de otro tipo de producción y de propiedad. En este último caso, la organización de la protección será distinta de la propia organización de la producción. En tal caso, un sistema de acumulación de excedentes, que no derive de la propiedad de la tierra, será el que soporte una organización militar en forma separada: así como el impuesto se diferencia de la renta. Las dos organizaciones dividirán a las clases dominantes en una minoría de productores (saqueadores) y una mayoría de administradores de la producción (rentistas).

El conflicto entre ambas puede conducir a dos resultados. La autoridad central puede extender el dominio militar de tal manera que requise la tierra para propiedad suya; entonces el impuesto y la renta quedan fusionados. O bien los terratenientes pueden desarrollar sus propias fuerzas militares y retener ellos mismos el impuesto como señores de la guerra. Hay una tercera posibilidad: los dos grupos permanecen separados y se soportan en una transformación mutua. En el caso de China tal era, por un lado, la regla de la herencia divisible, destinada a limitar y fraccionar el poder de la clase de los propietarios y, por otro lado, la participación de estos últimos en la protección centralizada, sujetos a la regla que

les prohibía servir como protectores, como agentes de la autoridad militar, en su casa ancestral. Las posibilidades ofrecidas por la movilidad mantenían y alentaban en quien sufría los saqueos la lealtad tanto a la casa ancestral como a los gobernantes nativos. El rol del gobernante se dividía así en dos, pero ambas partes se apoyaban mutuamente de muchas maneras. Citando de nuevo a Fei: «Para un oficial del gobierno local los señores (es decir, los señores locales nativos) constituían la oposición». Pero, como también escribe Fei: «A pesar de ser un oficial, en su fuero interno sigue siendo un miembro de la clase señorial. Escribirá cartas a otros oficiales pidiéndoles favores para su familia, para sus parientes, o para la gente de la localidad. El señor-oficial es el eje de la estructura de poder tradicional de China» (*ibid.*: 9). La división de la clase gobernante en un lugar determinado entre diversos residentes y un forastero se apoyaba políticamente en el carácter reducido de la organización de los productores campesinos y contribuía a mantenerla como tal. Mediante esto la clase ociosa mantenía su hegemonía sobre cada unidad territorial y sobre toda China.

Los ámbitos de experiencia compartida que son los puntos de vista en esta formación social son en general el señorío, como clase, y el campesinado. Lo que podía haber unido al campesinado era la experiencia potencialmente común de trabajo rural y del señorío, pero el campesinado estaba dividido en pequeñas unidades de comunicación regionales y subregionales: áreas estándares de mercado (ver Skinner 1964) y una escasa organización de los vecindarios, tal como menciona Fei. Lo que unía en extensión [1] a la clase ociosa era su nivel cultural y los códigos administrativos y jurídicos, a pesar de que, en cada momento, sólo una pequeña minoría los detentase. Las unidades domésticas eran las subunidades más pequeñas, tanto del señorío como del campesinado. Para el señorío eran a menudo subunidades de familias extendidas. Para el campesinado coincidían generalmente con las familias pequeñas. Entre ambas estaban las instituciones y los grupos constituidos por las propias formas de dominación: unidades administrativas en una jerarquía establecida y, además los terratenientes individuales o asociados, los linajes y otras organizaciones locales de obras públicas, casi siempre dirigidas todas por miembros de la clase ociosa.

Las formas de dominación política de la clase ociosa son los roles contrapuestos del propietario nativo y del protector oficial de la ley y el orden contra los rebeldes, bandidos e invasores. Su orden de aparición para cualquier punto de vista se cumplía a través del mecanismo de interioridad relativa: el contraste nosotros/ellos, característico de toda ideología. En este caso establecía una distinción entre los oficiales y el patrono nativo como forastero

1. Es decir, a través de todo el sistema social, pero sin incluir a las familias que vivían de rentas. Muchos terratenientes no eran cultos, aunque aspiraban a tal status para la siguiente generación.

próximo; pero distinguía a los bandidos como forasteros lejanos, tanto para los oficiales como para los patronos nativos.

Las formas como categorías en las estructuras ideológicas

En la China imperial, tanto como en la actualidad en Hong Kong y Taiwan, las instituciones ideológicas incluyen dos estructuras vinculadas. Se trata de una estructura de devoción y protección filial y de una estructura de lealtad y protección política. Las categorías constitutivas de la primera estructura son el antepasado y su corolario jerárquico, el descendiente. Los de la segunda estructura son el dios y su seguidor, o cliente, porque este último no es sólo un suplicante. Ambas estructuras tienen un ritual de respeto y unas instituciones distintas, aunque parecidas. En la estructura ancestral se conceptualizan y repiten los principios de adscripción lineal, segmentación y estrategia familiar. En la estructura del dios se conceptualizan y repiten los principios de adscripción residencial, organización por vecindarios y administración de la ley y el orden.

Una tercera categoría tiene la función de ser la negación de estas dos estructuras. Es la categoría de los *kuei* (término traducido como «espíritu» o «demonio»). Como negación del ancestro, el *kuei* es el «alma huérfana» o el «espíritu sin descendientes». Como negación del dios, el *kuei* es la influencia maligna, el demonio o el alma en el purgatorio. Es la categoría de los sujetos aislados y marginados, sin estructura —y menos aún jerarquía— propia. En realidad, se trata de la categoría que abarca tanto a lo que está fuera de la estructura como a lo que está controlado por medio de la estructura de los dioses.

Las casas, vecindarios y comunidades más amplias están (o no) favorecidas por los dioses y éstos también las protegen (o no) de los *kuei*. La imagen de los dioses que controlan a los *kuei* constituye una metáfora religiosa que expresa la jerarquía de la corte celestial, los jueces del purgatorio y los tribunales, los médicos, magos y los generales con sus tropas. El mismo orden jerárquico y moral en su totalidad se conceptualiza y se venera como una cuarta categoría: cielo, gobernante supremo, emperador, árbitro de la duración de la vida. Podemos observar ya cómo cada nivel más elevado e inclusivo de la realidad es categorizado a su vez como un sujeto con el que interactúan los sujetos de niveles inferiores: el cielo, o el dios del cielo, controla por medio de los dioses de órdenes más bajos a los *kuei* y protege los lugares centrales, vecindarios, casas e individuos del mundo social.

Un ejemplo de la combinación de todas estas categorías es el ritual doméstico que se realiza dos veces por mes, y que observé en Taiwan en 1966-68 y he descrito más ampliamente en otro lugar (Feuchtwang, en prensa *b*). Se trata de un ritual que se realiza en cada unidad doméstica para renovar su protección y la del terri-

torio en que ésta se halla, y se dirige al dios local y a su templo. Se quema incienso y se hacen ofrendas de menor importancia como señal de respeto; el incienso se dirige hacia afuera, hacia la puerta principal del cielo; hacia dentro, hacia el altar doméstico; hacia la izquierda, hacia el altar del dios local, y hacia la derecha, hacia el altar de los antepasados; y finalmente hacia afuera de nuevo, para asegurar el séquito militar del dios local y para propiciar a los *kuei*. De los sujetos a quienes se dirigían mirando hacia afuera, el cielo era el primero y sus ofrendas eran elevadas. El séquito del dios era el penúltimo y las ofrendas se colocaban en el suelo, pero dentro del umbral. Los *kuei* eran los últimos; las ofrendas se colocaban también en el suelo, pero más allá del umbral.

Podemos advertir aquí de qué manera el mecanismo de interiorización relativa, por el cual aparecen para los sujetos las formas de dominación de la última fase de la China imperial, se traducen en la práctica ideológica. Los antepasados están dentro, sin lugar a dudas; los dioses que no son antepasados están en parte dentro y en parte fuera, se representan dentro de la casa, pero como dios de la localidad que incluye la casa; el cielo está completamente fuera, pero de una forma positiva, en el orden más elevado de inclusión; y los *kuei* están completamente fuera, pero de una forma negativa, como el punto más bajo de aislamiento y exclusión.

Las imágenes y las prácticas de las estructuras ideológicas han sido descritas hasta aquí desde el punto de vista del campesinado y de sus señores locales, patronos de los templos locales y fiestas. Desde la perspectiva de los señores que actúan como oficiales las mismas categorías se ordenan de distinta forma, con imágenes y prácticas diferentes. Las prácticas de la religión estatal, observadas en toda ciudad administrativa y en todos los niveles de la jerarquía, excluían al pueblo llano. Los templos y los dioses de este último, fuera de los muros del recinto administrativo, eran considerados burdos y de más bajo status dentro de una jerarquía minuciosamente ordenada de dioses y espíritus, de burócratas y funciones, cuya cúspide era la metrópoli imperial, el emperador y sus prerrogativas rituales (Feuchwang: en prensa *a*). Como principal prerrogativa ritual del emperador estaba la veneración del cielo. El altar del cielo, abierto, fuera de los muros de la metrópoli imperial, tenía su equivalente en las ciudades administrativas de menor categoría en un altar abierto, fuera también de los muros de la ciudad, para el culto dirigido a las montañas y ríos locales, al trueno y a la lluvia, al suelo y a las cosechas. Fuera de los muros de toda ciudad administrativa había otro altar abierto dedicado a las almas huérfanas locales. Desde el punto de vista oficial, no existían los demás sentidos de los *kuei*. Dentro de los muros estaban los templos de Confucio y de los patronos de la cultura, de otros dioses incorporados a la religión estatal y del propio dios de la ciudad. Este último era considerado como el equivalente al oficial que se hallaba a la cabeza de la burocracia admi-

nistrativa local en sus tratos con las personas sujetas a su administración. La imagen del dios de la ciudad era la de un juez que enviaba almas al purgatorio. Aquí, por consiguiente, los mecanismos de interioridad relativa excluían totalmente a los antepasados, puesto que éstos estaban agrupados en otra región; los dioses estaban adentro, el cielo y los *kuei* permanecían afuera, en sus respectivas posiciones dentro de la jerarquía. Desde este punto de vista, las mismas categorías ideológicas veneradas por el campesinado y los señores locales se ordenaban de una manera diferente, aunque el mecanismo ordenador fuese el mismo.

Las diferencias estaban determinadas por las diferencias de posición en las propias relaciones de dominación. Las formas de dominación eran las mismas, pero aparecían de forma diferente desde diferentes lados.

Identidades reproducidas en las estructuras ideológicas

El nombre de la familia y las unidades sociales de la familia y linaje se reproducían como identidades y sujetos sociales en la estructura ancestral. En la estructura divina, se reproducían como identidades y sujetos sociales el lugar de residencia y las unidades sociales doméstica y local. A partir de la combinación de las mismas se reproducía el lugar de origen y las agrupaciones de compatriotas, tal como la de los emigrantes, que formaban asentamientos o vecindarios como comunidades centradas en la custodia del dios del lugar de origen que tenían en común. Ya he dado como ejemplo la utilización del nombre y el lugar de origen para formar asociaciones festivas. Eran los vehículos para cualquier práctica no ideológica que los individuos quisieran organizar: comercio, movilización política, obras públicas. Pero en todas ellas las estructuras ideológicas servían para reproducir las relaciones de patronazgo y de protección a fin de asegurar las formas de dominación de la clase ociosa. Cuando más amplia era la organización y mayor la propiedad y actividad corporativas, más sentido tenía invertir en ella y dirigirla. Y si había una disparidad en las inversiones de sus miembros se adoptaba la forma del patronazgo; y su dirección asumía la forma de protección de los menos ricos.

La categoría nativa de los *kuei* era un ámbito que contenía la lucha ideológica dentro del dominio de las estructuras descritas. Las injusticias padecidas por los campesinos, ocasiones de extraordinario sufrimiento, se identificaban mediante una gran elaboración de diferentes clases de *kuei* y de figuras ambivalentes situadas en el límite entre los dioses y los *kuei*. Estos podían llegar a ser objeto de cultos secretos y de sociedades secretas, organizaciones de la rebelión. En éstas podían ser elaborados ulteriormente en una jerarquía alternativa de sujetos suprasociales. Pero al mismo tiempo, el nombre y el lugar de origen hacían que la acción de los campesinos frente a los gobernantes y explotadores se convirtiera en

la acción local contra el señorío particular y los oficiales. Los señores se identificaban no sólo como patronos y protectores locales, sino también como oficiales incorporados en la jerarquía centralizada bajo el poder del emperador; éste era identificado como el hijo del cielo, en tanto que los *kuei* seguían siendo reproducidos como una categoría en la que se identificaba a los rebeldes con los bandidos, forasteros y bárbaros, fuera del recinto social. Este recinto era el sistema imperial de dominación.

Al transformarse la formación social por una nueva invasión y dominación, el fuerte comercio de las naciones capitalistas, surgieron nuevos puntos de vista, nuevos grupos y clases: una burguesía que controlaba a nivel nacional el capital bancario; un proletariado industrial, con sus sindicatos; un partido de la burguesía, terratenientes y nuevos gobernadores militares; y un partido del proletariado y del campesinado. Estas nuevas ideologías chocaban con el viejo sistema ideológico-religioso, produciendo mutaciones en éste. No puedo describir ahora este proceso de transformación y las nuevas luchas ideológicas y nuevos sistemas que éste produjo. He realizado esta descripción de la última fase de la China imperial como una amplia muestra de las ideologías que son específicas de determinada formación social, y que no pueden ser abstraídas de las mismas con los procedimientos del estudio comparativo de la religión. Una ideología es un sistema de categorías y sus representaciones: en ella las formas sociales son imaginadas como sujetos y como relaciones entre sujetos. Las relaciones imperiales de los impuestos y rentas tenían las formas políticas de los protectores, patronos y saqueadores. Estos últimos eran imaginados como una unión estructural de forasteros/residentes/forasteros, y como una jerarquía de sujetos singulares sobre sujetos plurales. Los sujetos estaban categorizados en un conjunto básico de cuatro: cielo-dioses-antepasados-*kuei*. A través de ellos todo tipo de asociación, y las organizaciones familiares, vecinales y mercantiles de las unidades domésticas campesinas se identificaban como sujetos territoriales, ancestrales y coterráneos. En otras palabras: los individuos actuaban dentro de unidades como la unidad doméstica y, en escalas más amplias, como familias, linajes, asociaciones de apellido, localidades y grupos de igual lugar de procedencia. Estas eran las unidades de subjetividad en que los individuos imaginaban sus relaciones con sus condiciones de existencia como el patronazgo y la protección de los antepasados y dioses, por un lado, y como la amenazante oposición a todo el orden de unidades por sujetos individuales, faltos de estructura: los *kuei*.

Al comienzo de este ensayo afirmé que la propiedad peculiar de la práctica ideológica era la formación de la subjetividad. En la segunda parte se ha ilustrado el uso presupuesto de la misma. No he mostrado qué es lo peculiar de la religión como tipo de ideología, pero he argumentado e intentado mostrar que la subjetividad

puede ser objeto de investigación mediante métodos que niegan el idealismo subjetivo o cualquier filosofía idealista y que no consideran que el sujeto individual es una verdad social dada.

BIBLIOGRAFIA

ALTHUSSER, L. 1971. «Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes towards an Investigation». *Lenin and Philosophy and Other Essays.* Londres: New Left Books. (Tr. cast. *Lenin y la filosofía.* Valencia: Tres i Quatre.)

DUMONT, L. 1970. *Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications.* Londres: Weidenfeld & Nicolson. (Tr. cast. *Homo Hierarchicus.* Madrid: Aguilar.)

FEI HSIAO-T'UNG. 1946. «Peasantry and Gentry». *American Journal of Sociology.*

FEUCHTWANG, S. en prensa *a* «City God and School Temple». En G. W. Skinner (ed.), *The City in Late Imperial China.* Stanford: Stanford University Press.

— en prensa *b*. «Domestic and Communal Worship in Taiwan». En A. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society.* Stanford: Stanford University Press.

FIRTH, R. 1964. «Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion». En *Essays on Social Organization and Values.* LSE Monographs on Social Anthropology, No. 28. Londres: Athlone Press.

GEERTZ, C. 1966. «Religion as a Cultural System». En M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* ASA Monographs, 3. Londres: Tavistock Publications.

— 1968. *Islam Observed.* New Haven: Yale University Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La Pensée sauvage.* París: Plon. (Tr. cast. México: F.C.E., tr. cat. Barcelona: Ed. 62.)

MARX, K. 1973 (1857-8). *Grundrisse.* Traducido al inglés por M. Nicolaus. Harmondsworth: Penguin. (Tr. cast. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador). 1857-1858.* Madrid: Siglo XXI.)

MENDELSON, E. M. 1967. «The "Uninvited Guest": Ancilla to Lévi-Strauss on Totemism and Primitive Thought». En E. R. Leach (ed.), *The Structural Study of Myth and Totemism.* ASA Monographs, 5. Londres: Tavistock Publications. (Tr. cast. *Estructuralismo, mito y totemismo.* Buenos Aires: Nueva Visión.)

SKINNER, G. W. 1964. «Marketing and Social Structure in Rural China, Part I». *Journal of Asian Studies* 24: 1.

SPIRO, M. 1966. «Religion: Problems of Definition and Explanation». En M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion.* ASA Monographs, 3. Londres: Tavistock Publications.

WORSLEY, P. 1970. *The Trumpet Shall Sound.* 2.ª ed., Londres: Paladin.

Clase y conciencia de clase

EMMANUEL TERRAY

CLASES Y CONCIENCIA DE CLASE EN EL REINO ABRON DE GYAMAN

En la conclusión de un estudio crítico sobre *Antropología económica de los gouro* de Claude Meillassoux, escribí, hace cinco años, de una manera algo agresiva:

> La tarea actual de los investigadores marxistas... consiste en anexionar el terreno hasta ahora reservado de la antropología social al ámbito del materialismo histórico, para demostrar la validez universal de los conceptos y de los métodos por él elaborados. Con esto confirmarán que la antropología social se ha convertido en una sección particular del materialismo histórico consagrada a las formaciones económico-sociales en las que el modo de producción capitalista está ausente, sección en la cual colaborarán historiadores y etnólogos.[1]

Este programa, me parece, estaba de acuerdo con las intenciones declaradas de Marx y con su propia idea del alcance de sus descubrimientos. Desde la época de la redacción del primer libro de *El Capital,* Marx protesta de hecho contra las interpretaciones del materialismo histórico que restringen su aplicación a las sociedades dominadas por la producción capitalista.[2] Si acogió con tanto entusiasmo la publicación, en 1877, de la obra de Morgan, *Ancient Society,* fue sin duda porque, en su opinión, este libro demostraba en la práctica la vocación universal de la nueva ciencia y su aptitud para explicar el conjunto de la evolución social e histórica de la humanidad.[3]

1. Terray, 1969a, pág. 173.
2. Marx, 1867, Tomo 1, pág. 93 nota.
3. Sobre este punto, consultar el testimonio de Engels, carta a Kaustky del 16 de febrero de 1884.

Pero, para los incrédulos, la simple referencia a la voluntad de los Padres Fundadores nunca ha constituido una prueba. También en este caso, el movimiento sólo se puede probar andando. Dicho de otra manera: de hecho, si no de derecho, el único medio del que disponemos para convencer a nuestros interlocutores de la legitimidad de las ambiciones del materialismo histórico, consiste en someterlo efectivamente a prueba en casos concretos cuyo estudio ha estado limitado hasta el presente a la antropología social y la etnohistoria.

Después de la publicación del estudio citado más arriba, han sido franqueadas etapas importantes en esta dirección, sobre todo con los recientes trabajos de Claude Meillassoux y de Pierre-Philippe Rey. Por mi parte, querría aportar una pequeña contribución a esta empresa, utilizando para este fin mis investigaciones sobre la historia del reino abron de Gyaman. Más exactamente: en este artículo me propongo esbozar a grandes rasgos lo que podría constituir un análisis marxista de esta formación social; al lector le corresponderá juzgar los resultados de la tentativa y la eficacia de los instrumentos utilizados.

* *

He de hacer un rápido inventario de estos instrumentos. En este primer estadio del itinerario, no tengo la intención de proceder a una presentación general de las categorías fundamentales del materialismo histórico. Bastará con indicar aquí el sentido que doy a ciertos conceptos —«clase», «modo de producción», «reproducción», «formación social», «dominio de un modo de producción en el seno de una formación social»— llamados a aparecer constantemente a lo largo de la exposición, rogando que estas definiciones se acepten provisionalmente hasta que la misma esté terminada.

Con esta reserva, querría responder a una pregunta inicial. Mi intención consiste en esbozar una explicación marxista de la formación social abron. ¿Por qué escogí la teoría de las clases sociales para realizar este proyecto? Porque el concepto de clases es lo que podríamos llamar un concepto «totalizante»: para definirlo, es necesario referirse a todos los aspectos de la realidad social. Cuando Marx escribió en la primera página del *Manifiesto Comunista*: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases»,[4] nos dio *también* una indicación de orden epistemológico: si toda la historia puede ser contemplada como la historia del enfrentamiento entre las clases, es porque la clase, en alguna medida, constituye el lugar en el que se entrecruzan las diversas dimensiones —económicas, políticas, ideológicas— de la vida social. Más rigurosamente: en el terreno de las relaciones sociales, la clase es el producto de la acción conjugada de diferentes estructuras —económicas, políticas, ideológi-

4. Marx y Engels, 1848, pág. 27.

cas— cuya combinación constituye un modo de producción y una formación social determinados (Paulantzas 1972: 70-1. 73).[5] En este sentido, en la teoría marxista, la clase desempeña un papel bastante parecido al que, en un contexto muy distinto, Mauss atribuye al «hecho social total»: en ella se concentran todas las determinaciones que caracterizan una formación social dada en una época dada. Por esta razón, la perspectiva de la clase es, para el investigador marxista, un punto de vista privilegiado; por ello, el estudio de las clases constituye la vía principal para análisis marxista de las sociedades y de la historia.

> ¿Qué es, en realidad, una clase social? Lenin responde: Las clases son vastos grupos de hombres que se distinguen por el lugar que ocupan dentro de un sistema históricamente determinado de producción social, por su relación —la mayoría de las veces fijada y formulada por leyes— con los medios de producción, por su papel en la organización social del trabajo y, por lo tanto, por las dimensiones de su participación en la riqueza social de que disponen y en el modo de adquirirla. Las clases son diferentes grupos de hombres, uno de los cuales puede apropiarse del trabajo de otro, en virtud de los diferentes lugares que ocupan dentro de un sistema determinado de economía social.[6]

De este texto, retendremos tres aspectos:

a) En primer lugar, una clase nunca existe sola. Lo que encontramos, por definición, siempre es una pluralidad de clases. No insistiré en este punto, que es evidente y puede deducirse de la significación general del concepto de clase. En botánica como en lógica, una clase siempre es una subdivisión en el interior de un conjunto más amplio, y un conjunto en el que no existiera más que una sola clase sería, en efecto, un conjunto sin clase. Aquí ocurre lo mismo: una clase social es una parte en el interior de un todo, un elemento en el interior de un sistema, y se define por el papel que desempeña en el interior de ese todo, la función que asume en el interior de ese sistema: por lo tanto, hay que partir del todo o del sistema para comprender la parte o el elemento.

b) ¿Cuál es ese todo o ese sistema? Es, responde Lenin, «un sistema históricamente determinado de producción social», es decir, un modo de producción determinado. Dicho de otra manera: lo que define las clases, y lo que las distingue a unas de las otras, son los lugares diferentes que ocupan en el seno de un modo de producción dado. Ello comporta una consecuencia muy importante y con frecuencia ignorada: más allá de las indicaciones muy generales y abstractas dadas por Lenin, no es posible dar una definición universal de clase, válida para todos los modos de produc-

5. Cf.: Poulantzas, 1971, Tomo 1, pág. 62 y 65.
6. Lenin, 1919, pág. 425.

ción. Si la clase se caracteriza de manera diferencial por su posición en el interior de un modo de producción determinado, se desprende de ello que, inversamente, a cada modo de producción particular corresponde una definición específica de clase. Dicho de otra manera: la cuestión de saber si el concepto de clase es utilizable fuera de los estudios referidos al modo de producción capitalista carece de sentido. Si entendemos por «clase» las clases tal como existen en el modo de producción capitalista, la respuesta es, evidentemente, negativa; pero esto no significa que sólo este modo de producción implique la presencia de clases; se pueden encontrar en otros modos de producción: sólo que entonces sus relaciones recíprocas y su misma naturaleza serán definidas por la estructura del modo de producción. Para cada modo de producción ha de construirse el concepto de clase que le es propio.

c) Lenin afirma que el lugar de una clase en el seno de un modo de producción ha de ser entendido como la relación de ella con los medios de producción. Esta relación se manifiesta en dos niveles: en el nivel de las fuerzas productivas, una clase formada por productores o por no productores puede poner en acción, o no, los medios de producción. En el plano de las relaciones de producción, una clase puede disponer de los medios de producción, controlarlos, o, por el contrario, carecer de ellos. Si se presenta el caso, esto puede traducirse, en el orden de la superestructura jurídica, como una relación de propiedad o de no propiedad.

La combinación de estas dos distinciones produce cuatro tipos de clases posibles:

1. Productores que disponen de medios de producción (producción comunitaria de autosubsistencia, pequeña producción mercantil).
2. Productores separados de los medios de producción (esclavo, siervo, obrero).
3. No productores que disponen de medios de producción (propietario de esclavos, señor feudal, capitalista).
4. No productores separados de los medios de producción (clases y categorías sociales llamadas improductivas).

Este último tipo define muy exactamente lo que se pueden llamar clases secundarias. Incluso si en cada modo de producción encontramos clases secundarias de carácter específico, esta especificidad no es más que un efecto derivado de la especificidad de las clases fundamentales, es decir, las que, en uno u otro nivel, mantienen una relación efectiva con los medios de producción.

En cuanto a los otros tres tipos, se refieren de hecho a dos situaciones distintas:

En la primera, un mismo y único grupo social pone en acción y controla los medios de producción; en este caso, el modo de producción comprende una sola clase fundamental, que pertenece al primer tipo.

En la segunda, la utilización y el control de los medios de producción corresponden a dos grupos sociales diferentes; en este caso, el modo de producción comprende dos clases fundamentales, una de las cuales pertenece al segundo tipo y la otra al tercero.

En ambas situaciones, la subsistencia de los no productores está asegurada mediante la separación de una parte del excedente suministrado por los productores. Pero, en la primera situación, son los productores los que deciden qué proporción ha de separarse, y los no productores no poseen ningún medio para obligarlos a dividirlo en proporciones determinadas; éstos dependen, pues, enteramente de los productores. En la segunda situación, por el contrario, el control de los medios de producción da a aquellos no productores que lo ejercen la manera de fijar por sí mismos la proporción de excedente que les corresponde; esto coloca a los productores bajo su dependencia.

Esta última situación representa exactamente lo que se llama una situación de explotación. Para que una clase explote a otra, hace falta no sólo que la subsistencia de la primera esté asegurada por el trabajo adicional de la segunda, lo que ocurre en el caso de todos los no productores, sino que es necesario además que la primera esté en una posición que le permita imponer sus condiciones a la segunda y determinar, ella misma, la cantidad de excedente de la que se apropia.

En la primera situación —presencia de una sola clase fundamental—, se hablará normalmente de sociedad sin clases; en la segunda —presencia de dos clases fundamentales: productores directos y poseedores de los medios de producción—, se hablará, por el contrario, de sociedad de clases. En estas expresiones, el término clase adquiere, evidentemente, un sentido nuevo: designa en lo sucesivo los dos polos opuestos de una relación de explotación.

A la luz de estas puntualizaciones, podemos volver ahora al concepto de modo de producción, del cual ya hemos visto la importancia para comprender exactamente lo que son las clases. Sin ser inexacta, la manera en que enuncié este concepto en un trabajo precedente[7] me parece hoy insuficiente, al menos en un punto: no se pronuncia acerca de los respectivos papeles del aspecto «fuerzas productivas» y del aspecto «relación de producción» que integran la definición de «modo de producción». ¿Dónde buscar, en última instancia, aquello que constituye la diferencia específica de un modo de producción dado, aquello que, «en la raíz», lo distingue de otros modos de producción, lo que está en la base de los caracteres económicos, políticos e ideológicos que le son propios? Por razones por otra parte legítimas pero ligadas a rasgos particulares del caso examinado, me vi impulsado a considerar las formas de cooperación entre los productores como las evidencias que permitían «identificar el, o los, modos de producción realizados en

7. Terray, 1969a, pág. 97-8.

la formación económico-social».[8] En la medida en que esto era verdad, pude haber dado la impresión, a pesar de mis afirmaciones en contrario, de que, para mí, en el terreno de las fuerzas productivas es donde los modos de producción se diferencian originariamente entre sí. Como, por otra parte, en aquella época, me resistía a admitir la existencia, en la sociedad analizada, de relaciones de explotación,[9] la continuación del estudio sólo podía confirmar esta opinión.

Ahora bien: evidentemente sería erróneo atribuir a las fuerzas productivas un papel que, Marx lo había indicado formalmente, corresponde en realidad a las relaciones de producción. En un texto que, hoy día, me parece decisivo para una definición exacta de modo de producción, Marx escribió:

> La forma económica específica en la cual un sobretrabajo no pagado es arrancado a los productores directos, determina la relación entre los dominadores y los dominados, que deriva directamente de la producción misma y que a su vez reacciona de manera determinante sobre aquélla. Es la base de toda comunidad económica, salida directamente de las relaciones de producción y, al mismo tiempo, la base de su forma política específica. La relación inmediata entre los propietarios de los medios de producción y los productores directos (relación cuyos diferentes aspectos corresponden siempre naturalmente a un grado definido de desarrollo de los métodos de trabajo, y por tanto a un grado determinado de productividad social) es la que revela el secreto más profundo, el fundamento escondido de todo el edificio social, y, por consiguiente, la forma política que adopta la relación de soberanía y de dependencia.[10]

La forma específica en la cual el sobretrabajo no pagado es arrancado a los productores directos, es exactamente lo que he llamado más arriba una «relación de explotación»; ésta constituye para Marx, en alguna medida, el centro o el núcleo del modo de producción, y está en la base del conjunto de las determinaciones que le caracterizan en sus diversos niveles económico, político e ideológico. Por consiguiente, la localización de los diversos modos de producción representados en una formación social pasará necesariamente por el inventario previo de las diferentes formas que adopta en esta formación la relación de explotación, puesto que a cada una de estas formas corresponderá un modo de producción particular.

Al definir así el modo de producción, sobre la base de la rela-

8. *Ibid.* pág. 105. Confróntense las críticas de Pierre-Philippe Rey (1971, pág. 36).

9. Como se verá más adelante, ahora sería mucho menos categórico en este aspecto.

10. Marx, 1894, tomo VIII, pág. 172.

ción de explotación, ¿no corremos el riesgo de excluir la posibilidad de modos de producción que, de hecho, no se apoyen sobre la explotación, es decir sobre la desviación total o parcial del excedente en beneficio de una minoría de no productores? En mi opinión, este riesgo puede ser descartado si retenemos, como base de la definición de modo de producción y como criterio de discriminación entre los mismos, *no* la relación de explotación en el sentido estricto del término, *sino*, de una manera más general, *el modo específico* de extracción, de reparto y de utilización del excedente; entre los diversos modos posibles, aquellos que generan explotación formarían entonces una familia particular.

¿De qué manera el modo de aparición y de distribución del excedente determina las superestructuras políticas e ideológicas con él relacionadas? Aquí, es necesario acabar de una vez tanto con las metáforas del reflejo —según las cuales la superestructura sería la imagen de la base económica— como con las metáforas del «parto» —según las cuales la base económica engendraría, mediante algún proceso misterioso, la superestructura. En todo modo de producción, el motor y la finalidad de la actividad social no sólo es la creación de valores de uso necesarios para la vida de la sociedad, sino también el mantenimiento y la consolidación de las relaciones sociales dentro de las cuales esa creación se lleva a cabo. Marx escribió acerca del modo de producción capitalista:

> ...si el modo capitalista de producción presupone la existencia de esta forma social definida de las condiciones de producción, entonces ha de reproducirla continuamente. Produce no solamente los productos materiales, sino que también reproduce constantemente las relaciones de producción en las cuales aquéllos son producidos.[11]

Las superestructuras aparecen, pues, como las condiciones políticas e ideológicas para una reproducción regular de estas relaciones de producción. De hecho, esta reproducción es susceptible de ser interrumpida por diversas razones, algunas de las cuales por lo menos son de orden político e ideológico. Las instituciones consideradas que operan en estos dos niveles pueden ser contempladas, pues, como otros tantos medios de que dispone la sociedad —o, en el caso de una sociedad dividida en clases, la clase dominante— para hacer frente a estas amenazas. De manera que cada modo específico de extracción del excedente presupone, como condición para su propia reproducción, una superestructura determinada. Como ha escrito Louis Althusser:

> ...esta superestructura es necesariamente *específica* (puesto que está en función de las relaciones de producción que la requieren).[12]

11. *Ibid.*, pág. 253.
12. Althusser, 1965, II, pág. 153.

Pero, por su parte, un modo de producción no existe en forma aislada. El desarrollo de las fuerzas productivas —que comprende no sólo aquello que ordinariamente se entiende por progreso técnico, sino también el perfeccionamiento de los medios de cualquier naturaleza de que dispone una clase dominante para concentrar los productores y hacerlos cooperar en gran escala— produce la caída en desuso de ciertos modos de producción y el concomitante advenimiento de otros modos más productivos o, más exactamente, con mayor capacidad para producir excedente. Así vemos que, en cada momento concreto de la historia, coexisten lo antiguo y lo nuevo. Dicho de otro modo: lo que encontramos en la investigación empírica no son modos de producción, sino formaciones sociales cuya estructura

> resulta de la combinación de, al menos, dos modos de producción, uno de los cuales es dominante y el otro subordinado.[13]

También las indicaciones dadas en mi texto de 1969, sin ser falsas, eran insuficientes: al no haber considerado el punto de vista de la reproducción, no llegué a exponer de una manera satisfactoria lo que significa la dominación de un modo de producción sobre otro. De nuevo, los trabajos de Pierre-Philippe Rey nos permiten ahora llegar más lejos y proponer la siguiente definición: un modo de producción es dominante en el interior de una formación social cuando se sirve del funcionamiento de los otros modos de producción representados en esta formación para atender las exigencias de su propia reproducción.

De esta definición surgen algunas consecuencias importantes. En primer lugar, como muestra claramente el ejemplo del colonialismo, el funcionamiento de modos de producción dominados es modificado y deformado por la acción del modo de producción dominante; pero, inversamente, el sometimiento de los modos de producción dominados a las necesidades de la reproducción del modo de producción dominante, transforma, a su vez, el funcionamiento de este último. Así, la persistencia, en una formación social dominada por el capitalismo, de la pequeña producción y del pequeño comercio individuales permite a las grandes empresas y a los grandes almacenes de los sectores interesados practicar precios más elevados de los que podrían mantener si la producción capitalista hubiera conquistado la totalidad de la economía. Por lo tanto, cuando un modo de producción, dominante o subordinado, entra en combinación con otros modos de producción en el seno de una formación social, su funcionamiento difiere necesariamente del funcionamiento que tendría si este modo de producción existiera «en estado puro». Por consiguiente, hemos de abandonar toda consideración de este modo de producción en forma aislada. Puesto que el mo-

13. Althusser, citado por Terray, 1969a, pág. 169.

do de producción es a la formación social, lo que el elemento es al sistema, está determinado por las propiedades del conjunto del cual forma parte.

Para definir una clase, es necesario, pues, partir no sólo del modo de producción sino también de la formación social de la que aquél forma parte, y considerar no solamente la infraestructura económica, sino también las superestructuras políticas e ideológicas. En realidad hemos visto que la clase es el producto de la acción conjugada del conjunto de estas estructuras. Es necesario insistir en esto: si nos limitamos únicamente a la base económica sólo hemos de captar lo que Marx llama las clases «en sí», caracterizadas por su función en el seno de un modo de producción, su inclusión en uno u otro polo de una relación de explotación. Pero incluso cuando se trata de una clase explotada, una clase «en sí» no es necesariamente al mismo tiempo una clase «para sí», consciente de sí misma y capaz de una decisión y de una acción colectivas. Ciertamente, cuando hay explotación, siempre hay, de una manera o de otra, rebelión y lucha; pero éstas pueden mantenerse fragmentarias, episódicas y defensivas. En tal caso, la clase no constituye una verdadera fuerza histórica, susceptible de determinar de una manera activa el curso de los acontecimientos. Para ilustrar esta distinción, podemos recordar el célebre texto de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852) en el cual Marx evoca a los campesinos que cultivan pequeñas extensiones de tierra:

> Los campesinos parcelarios constituyen una masa enorme cuyos miembros viven todos en la misma situación, pero sin estar unidos los unos a los otros por relaciones diversas. Su modo de producción los aísla a unos de otros, en lugar de conducirlos a relaciones recíprocas... De esta manera, la gran masa de la nación francesa está constituida por la mera adición de magnitudes homólogas, más o menos de la misma manera en que las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias campesinas viven en unas condiciones de existencia que las separan unas de otras y oponen sus modos de vida, sus intereses y su cultura a los de las otras clases, constituyen una clase. Pero no constituyen una clase en la medida en que, entre estos campesinos pequeño-propietarios, sólo existe un vínculo local, y en que la similitud de sus intereses no crea entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política. Por esta razón son incapaces de defender sus intereses de clase en su propio nombre... No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados.[14]

La cuestión radica, entonces, en saber en qué condiciones y en qué circunstancias una clase «en sí» se convierte en y permanece co-

14. Marx, 1852, pág. 8-9.

mo una clase «para sí». Se puede, desde luego, aportar una primera respuesta de carácter general: combatiendo y luchando unas contra otras, las clases en sí se transforman en sujetos históricos, aptos en cuanto tales para la reflexión y la iniciativa. Pero según los modos de producción esta transformación puede ser más o menos profunda, más o menos durable. Tales variaciones no son arbitrarias, sino que están en función de la naturaleza de las relaciones de producción básicas del modo de producción considerado. Dicho de otra manera: el modo específico en que el excedente es producido, extraído y distribuido, la forma específica que toma la relación de explotación, determina no sólo la naturaleza de las clases existentes, sino también su capacidad para organizarse y actuar como clases, las formas y la intensidad del enfrentamiento entre las mismas, y las posibles salidas de este enfrentamiento.

Considero que hay dos elementos que desempeñan, en este aspecto, un papel particularmente importante: las modalidades específicas del reclutamiento de la clase, y el carácter estable o creciente de la intensidad de la explotación.

En cuanto al primero, Lenin, como vimos, define las clases como «vastos grupos de hombres» que ocupan una determinada posición dentro de un modo de producción. Podemos preguntarnos, pues, cómo son reclutados estos vastos grupos de hombres. En otras palabras: la existencia de clases presupone, por una parte, una serie de posiciones distintas en el interior de un modo de producción, y, por otra, la división de una población en diversas categorías, cada una de las cuales está referida a una de las posiciones de la serie. Ahora bien: esta división puede utilizar divisiones preexistentes —como las diferenciaciones «naturales» basadas en el sexo, la edad, la posición ocupada en la red de relaciones de parentesco, etc., o diferenciaciones sociohistóricas basadas en la pertenencia étnica— o bien puede constituir una nueva división completamente independiente de las anteriores. De modo que pueden presentarse dos casos:

— *o bien* la división de la sociedad en clases reproduce o repite las diferenciaciones «naturales» o sociohistóricas presentes en esa sociedad: en ese caso, las clases coinciden con los sexos, las generaciones, las categorías sociales definidas por el sistema de parentesco —hijos, sobrinos, etc.— o las etnias. Su composición y su reclutamiento están, pues, determinados por la composición y el reclutamiento de tales grupos. En tal caso, podría hablarse de clases con un reclutamiento cerrado o predeterminado.

— *o bien* la división de la sociedad en clases es distinta de las diferenciaciones «naturales» o sociohistóricas, e introduce nuevas divisiones en ellas. Cada clase reproduce en su propio seno estas diferenciaciones. Su composición y su reclutamiento son independientes de las categorías que engendran. Aquí podría hablarse de clases con un reclutamiento abierto.

Por supuesto, el carácter abierto del reclutamiento de una clase

puede ser enmascarado por el hecho de que, en algunos casos, la división en clases utiliza diferencias sociohistóricas que se presentan como independientes de ella, pero que, en realidad, son producidas directamente por ella. Bujarin, por ejemplo, muestra claramente cómo la jerarquía de las órdenes, de las condiciones y de los estamentos en la Edad Media no es más que una representación jurídica de la división en clases propia de ciertos modos de producción de una determinada estructura:

> En las formas precapitalistas de la sociedad, todas las relaciones eran mucho más conservadoras, el ritmo de la vida mucho más lento, los cambios mucho menos significativos que en el capitalismo... Esta sorprendente *inmovilidad* de las relaciones hacía posible la consolidación de los privilegios de clase, por una parte, y de las obligaciones, por otra, mediante una cantidad de normas jurídicas; esta inmovilidad permitía revestir a una clase o las clases con el nombre de «estamento».[15]

También en este caso el reclutamiento cerrado o el abierto no constituyen posibilidades cuya «elección» sería arbitraria. Son, en última instancia, las relaciones de producción las que deciden esta elección. En mi trabajo de 1969, traté de mostrar por qué las clases «en estado puro», es decir las que se reclutan de manera abierta, sólo aparecen en el modo de producción capitalista.[16] Una clase se define por la función que sus miembros desempeñan en la producción social; pero esta función puede convertirse en el principio inmediato de la formación de grupos sociales concretos sólo cuando la instancia económica es la instancia dominante del modo de producción. Este es el caso del capitalismo: en él, incluso si la clase dispone de una organización política y de una cohesión ideológica, es ante todo y originariamente un grupo económico. Por el contrario, cuando las relaciones de producción no son exclusivamente de orden económico, la función económica no puede explicar por sí sola la identidad de los grupos sociales concretos, ni puede servir directamente de base para su diferenciación. Marx escribió acerca del modo de producción feudal:

> Suponemos, en este caso, que el productor directo posee sus propios medios de producción, los medios materiales necesarios para realizar su trabajo y producir sus medios de subsistencia. Practica de manera autónoma el cultivo de sus campos y la industria doméstica rural con él vinculada... En estas condiciones, son necesarias razones extraeconómicas, cualquiera sea la naturaleza de las mismas, para obligarles a efectuar un trabajo adicional destinado al propietario nominal de la tierra».[17]

15. Bujarin, 1921, pág. 304.
16. Terray 1969a, pág. 142 y ss.
17. Marx 1824, Tomo VIII, pág. 172-3.

En mi opinión, esta observación puede ser extendida al conjunto de los modos de producción precapitalistas. En éstos, los lazos extraeconómicos —es decir, políticos e ideológicos— de los que habla Marx, no son solamente la realización de las condiciones superestructurales de la reproducción de las relaciones de producción, sino que entran en la constitución misma de estas relaciones, puesto que si faltaran ningún excedente —sea cual sea, por otra parte, su utilización— podría ser retirado. De manera que tales lazos son la condición previa del proceso de producción mismo. En otras palabras: la superestructura es introducida como presupuesto en el interior mismo de la base económica.

En estos modos de producción, economía, política e ideología están inextricablemente relacionados, y esta relación constituye lo que podríamos llamar la polivalencia funcional de las instituciones y de los grupos: los mismos grupos e instituciones concentran, cada uno en su nivel, toda una serie de funciones, que en el modo de producción capitalista están repartidas entre unidades diferentes. Por ejemplo, en el modo de producción de linaje, el linaje y el segmento son, cada uno en aquello que les concierne, a la vez unidad de producción, consumo, organización política y religión. Lo mismo podría decirse, *mutatis mutandis*, de la hacienda feudal. La división económica de la sociedad se confunde, por lo tanto, con su división política e ideológica: se trata, de hecho, de una misma división que aparece como polivalente. Considero que el número de divisiones de este tipo vigentes en una sociedad dada depende del estado en el que se encuentre la división del trabajo: si está poco extendida, si se limita a una distribución de tareas entre los diferentes sexos y grupos de edad, entonces un grupo organizado sobre el modelo de la familia —banda, segmento, linaje, etc.— pueda formar una unidad autónoma; si, por consiguiente, nos encontramos en presencia de una economía de autosubsistencia, definida no por la inexistencia de intercambios y la autarquía de las unidades de base, sino por la homología entre unidad de producción y de consumo, y la ausencia entre ellas de la pantalla del mercado, entonces, una única división, que se da en el sistema de parentesco, podrá constituir el único armazón de todo el edificio social. En cada caso, las formas específicas de este sistema están determinadas por toda una serie de variables de orden económico, político e ideológico. Cuando el desarrollo de la división del trabajo está más extendido, cuando por ejemplo se opera una especialización por ramas de la economía (agricultura, pastoreo, etc.), una nueva división se superpone a la anterior sin abolirla: dos comunidades, cada una organizada según tales principios, están ligadas en el seno de un mismo conjunto, ya sea por relaciones de intercambio y de complementariedad dentro de la igualdad, o en cambio por relaciones de dominación y de explotación, como las que imperan en Ruanda entre los pastores tutsi y los cultivadores hutu. Las divisiones étnicas podrían ser utilizadas entonces para distinguir estas dos comunidades. Pero, en todos los casos, las diferen-

tes posiciones o funciones que pueden discernirse en el seno del modo de producción son atribuidas a grupos cuyo reclutamiento está determinado con antelación por las diferenciaciones según el sexo, la edad, las categorías del parentesco o la pertenencia étnica. En otras palabras: la división en clases permanece, de alguna manera, enredada con estas diferenciaciones.

La importancia de esta distinción entre clases de reclutamiento cerrado y clases de reclutamiento abierto, reside en las consecuencias que provoca sobre la naturaleza y la resolución de los antagonismos de clase. En el primer caso, en efecto, las clases, confundidas con los sexos, los grupos de edad, las categorías del parentesco o las comunidades étnicas no tienen existencia social distinta y autónoma. Al mismo tiempo, los conflictos de clase asumen la forma de conflictos entre sexos, entre generaciones, entre individuos y grupos que ocupan tal o cual posición en la red de relaciones de parentesco, o entre tribus. Dicho de otra manera: las clases y sus contradicciones no llegan a desarrollarse como tales; su modo de aparición frena su expresión y limita su desarrollo. En este punto, quisiera referirme a una discusión que he tenido con Pierre-Philippe Rey sobre la presencia de la explotación y de las clases en lo que hemos llamado el modo de producción de linaje.[18]

Actualmente, estoy dispuesto a admitir tal presencia cuando están presentes las condiciones formuladas por Rey: extorsión a los productores directos de un sobretrabajo destinado a permitir a la minoría dominante, directamente o por vía del intercambio, la adquisición de bienes de prestigio cuyo control constituye la garantía de su poder. ¿Cómo definían en realidad Marx y Engels la explotación? Engels escribió en el *Anti-Dühring*:

> El sobretrabajo, el trabajo más allá del tiempo necesario para el mantenimiento del trabajador, y la apropiación del producto de este sobretrabajo por otros, la explotación del trabajo, son pues comunes a todas las formas sociales que han existido hasta ahora, en la medida en que éstas han evolucionado dentro de contradicciones de clases.[19]

Para que haya explotación es suficiente, pues, que exista extorsión, es decir recolección forzada y apropiación por parte de otros, del sobretrabajo, cualquiera sea el fin al que se aplique el producto de este sobretrabajo, ya se lo utilice para expandir la reproducción del modo de producción, para el consumo inmediato u ostensivo de los no productores, o simplemente circule bajo su control o sea atesorado por ellos. En otros términos: incluso si, como veremos, la intensidad y los efectos sociales de la explotación varían según

18. Terray 1969a, pág. 158 y ss.
19. Engels 1878, pág. 240-1.

la utilización que se haga del sobretrabajo extorsionado, el hecho mismo de la explotación es independiente de esta utilización.

Por otra parte, la existencia de la explotación no introduce por sí misma más que la presencia de clases «en sí», en el sentido definido más arriba, y el problema de la transformación de éstas en clases «para sí» queda en pie. En el modo de producción de linaje, por ejemplo, puede considerarse que las mujeres, los jóvenes, o cualquier categoría de personas que ocupan una posición determinada dentro del sistema de parentesco, constituyen clases; pero toda comunidad concreta, cualquiera sea la escala de la misma, está atravesada por diferencias de edad y de sexo, y comprende diversas categorías de parientes. Estas diferenciaciones pueden servir de base para varios tipos de grupos —grupos de edad, asociaciones femeninas, etc.—; pero ninguna comunidad autónoma puede estar basada sobre estos grupos. En lo que concierne a los sexos, la división fisiológica y económica del trabajo crea entre ellos lazos de complementariedad suficientemente estrechos como para que ninguno de ellos pueda concebirse a sí mismo independientemente del otro, ni fijarse como finalidad la liquidación del otro. En lo que concierne a las diferencias de edad, el funcionamiento normal de la sociedad permite que algunos jóvenes lleguen a ancianos, y todo anciano ha sido joven antes. En otras palabras: llega el momento en que algunos de los explotados se convierten a su vez en explotadores y la esperanza de una promoción tal reduce inevitablemente la agudeza de los conflictos. En cuanto a las categorías del parentesco, si Ego está explotado en su posición de hijo, sobrino uterino o primo cruzado matrilateral, es necesariamente y al mismo tiempo explotador en su posición de padre, tío materno o primo cruzado patrilateral. Esto no quiere decir que el modo de producción de linaje carezca de contradicciones, y que las clases que implica no sean antagónicas: como veremos más adelante, las querellas ligadas a la transmisión de la herencia y de los privilegios sociales que la acompañan, o las acusaciones de brujería, pueden muy legítimamente ser interpretadas como conflictos de clases. Pero los rasgos evocados más arriba impiden a estas clases —las mujeres, los jóvenes, los hijos o los sobrinos— tomar conciencia de sí mismas como clases, organizarse y actuar como clases, proponerse colectivamente una reorganización de la sociedad conforme a sus intereses de clase. Los conflictos que los oponen a la clase dominante permanecen, en general, localizados en el interior de cada comunidad concreta. Los conflictos de clase permanecen, pues, dispersos y fragmentarios, y no pueden fundirse para producir un enfrentamiento generalizado en el nivel de la sociedad total.

Se comprende, entonces, por qué la presencia de clases en el modo de producción de linaje no está acompañada por la presencia de un Estado, es decir, de una institución especializada montada por la clase dominante para garantizar la reproducción de la explotación de las clases dominadas. Para que exista Estado o,

dicho de otra manera, aparato relativamente centralizado de represión y de opresión, es necesario que los antagonismos de clase se manifiesten como tales, desgajados de otros antagonismos, y desborden los límites de las comunidades locales para producir conflictos en la sociedad más amplia. Asimismo comprendemos por qué las contradicciones de clase inherentes al modo de producción de linaje no pueden conducir a una revolución, o al derrocamiento de una clase por otra, a la conquista del poder por una clase en detrimento de otra y, en consecuencia, a una transformación de las relaciones sociales. La superación de estas contradicciones sólo puede producirse por un desarrollo interno de las fuerzas productivas —por ejemplo, a través de la introducción de la esclavitud, de la separación creciente entre linajes nobles y linajes plebeyos o por una intervención exterior ligada a la acción de otro modo de producción.

Cuando las clases asumen la forma de comunidades étnicas, la situación ya es considerablemente distinta, puesto que éstas tienen una existencia social distinta y autónoma. Aquí encontramos ya un primer tipo de Estado, que los antropólogos lo han designado con el término de «Estado de Conquista». En éste, los conflictos de clase aparecen como conflictos entre pueblos o tribus; al analizar el caso de Gyaman, veremos las limitaciones que implica esta forma.

Pero un segundo elemento, ya aludido, determina el paso de la clase «en sí» a la clase «para sí» y, por lo tanto, la naturaleza y la resolución de los antagonismos de clase: es la utilización que se hace del sobretrabajo arrancado, y las consecuencias de tal utilización sobre la intensidad de la explotación. Marx escribió en *El Capital*:

> Desde el punto de vista económico, cuando la forma de una sociedad es tal que en ella no predomina en absoluto el valor de cambio sino el valor de uso, el sobretrabajo se encuentra más o menos circunscrito por el círculo de las necesidades determinado, pero el mismo carácter de la producción en sí mismo no hace nacer un apetito devorador.[20]

En una economía dominada por el valor de cambio, o, en otras palabras, en una economía de mercado, el motor de la producción radica en la adquisición de valor de cambio. Ahora bien: los valores de cambio sólo se distinguen entre sí por la cantidad. El empresario y el comerciante no pueden, pues, tener otra finalidad que la de procurarse cada vez cantidades más grandes de valor de cambio. Por esta razón, en una economía de estas características, la intensidad de la explotación siempre está impulsada hasta el grado más alto compatible con el desarrollo de las fuerzas productivas y se acrecienta necesariamente con este desarrollo. Marx observa:

20. Marx 1867, tomo I, pág. 231.

cuando se trata de obtener valor de cambio en su forma específica, por la producción de oro y plata, nos encontramos, ya desde la antigüedad, con el trabajo más excesivo y espantoso.[21]

Por esto también los organizadores de la producción deben esforzarse en suscitar constantemente nuevas necesidades, con el fin de poder reunir cantidades cada vez más importantes de excedente arrancado a los productores directos. El dominio del valor de uso significa, por el contrario, que la producción está dominada por el consumo, es decir, por necesidades existentes. El patrón de la producción se propone obtener, directamente o por vía del intercambio, una cantidad determinada de objetos de una utilidad determinada, destinados al consumo inmediato o a un consumo ostensivo. Para él, la producción excedente es sólo un medio para adquirir tales productos. Como la producción, aquí, está subordinada al consumo, no provoca la aparición de nuevas necesidades. Si no hay intervención exterior, las necesidades permanecen, pues, idénticas; por consiguiente, también la intensidad de la explotación permanece uniforme.

Esta estabilidad de la explotación permite comprender, por ejemplo, por qué en el modo de producción feudal, la renta de la tierra puede permanecer relativamente constante durante períodos muy largos, y por qué su interés puede ser fijado por costumbres consideradas como inmemoriales, o por contratos a largo plazo. También permite comprender por qué, cuando la renta es cobrada en trabajo o en productos, se puede asistir a un desarrollo económico autónomo de la clase dominada.[22] Esto ocurre cuando las fuerzas productivas y la productividad del trabajo progresan mientras la explotación permanece estacionaria.

En definitiva, en las economías dominadas por el valor de uso se establece una especie de equilibrio dentro de la explotación, que no es favorable a una agravación y explosión de los conflictos de clase. En realidad, la uniformidad a lo largo del tiempo de las condiciones y de la intensidad de la explotación, permite presentarla más fácilmente como un fenómeno natural e ineluctable, que escapa a las vicisitudes de la historia y a la acción de los hombres. Empujada por la voluntad y por la necesidad de acumular beneficios cada vez más importantes, la burguesía capitalista, escribe Marx en *El Manifiesto Comunista*:

> ...no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción y con ellos el conjunto de las relaciones sociales... Este trastorno continuo de la producción, esta sacudida constante de todo el sistema social, esta agita-

21. *Ibid.*
22. Marx 1894, tomo VIII, pág. 174 (renta y trabajo) y 176 (renta y productos).

ción y esta inseguridad perpetuas distinguen la época burguesa de todas las precedentes.[23]

Pero, al hacer esto, la burguesía trabaja para su propia pérdida, pues pone de manifiesto a todo el mundo el carácter histórico y transitorio de las relaciones sociales sobre las cuales se asienta su poder:

> Todo lo que tenía solidez y permanencia se esfuma, todo lo sagrado se vuelve profano, y los hombres se ven forzados, por último, a contemplar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con ojos desengañados.[24]

Por el contrario, todos los modos de producción precapitalistas se caracterizan, en diversos grados, por la continuidad y la inmutabilidad de las relaciones sociales que los constituyen, y cabe aplicarles lo que Marx dice del modo de producción feudal:

> ...en las condiciones primitivas y poco desarrolladas que están en la base de esta relación social de producción y de su respectivo modo de producción, la tradición desempeña, necesariamente, un papel preponderante. No es menos evidente que aquí, como siempre, a la fracción dirigente de la sociedad le interesa sancionar como ley el estado de cosas existente y fijar legalmente los límites del mismo, dados por el uso y la tradición. Independientemente de cualquier otra consideración, éste, además, se produce por sí solo, desde que la base del orden existente y las relaciones que lo originan se reproducen sin cesar, y asumen así, con el tiempo, el aspecto de algo regular y bien ordenado. Esta regularidad y este orden son en sí mismos un factor indispensable en todo modo de producción, si éste ha de aparecer como una sociedad estable, independiente del mero azar y de la arbitrariedad... Alcanza esta forma mediante la mera repetición de su reproducción misma, cuando las condiciones del proceso de producción y las respectivas relaciones sociales no están muy desarrolladas. Cuando ésta ha durado un cierto tiempo, se consolida, se convierte en uso y costumbre, y termina siendo sancionada explícitamente como ley.[25]

Esta fuerza de la tradición, que es proporcional a la permanencia de las relaciones sociales, no impide necesariamente que la clase dominada tome conciencia de sí misma; pero, por lo menos, la hace dudar de su capacidad para transformar una situación que se le aparece como el efecto de la «naturaleza de las cosas».

23. Marx y Engels, 1848, pág. 34.
24. *Ibid.*, pág. 35.
25. Marx 1894, tomo VIII, pág. 173-4.

Sin embargo, dos puntos deben ser aclarados. En primer lugar, la estabilidad de la explotación no significa que los modos de producción precapitalistas estén necesariamente abocados a lo que Marx llama la reproducción simple: la reconstitución perpetua de las mismas condiciones y relaciones de producción. Pueden conocer, y efectivamente han conocido, períodos de crecimiento y de transformación rápidos, precedidos y acompañados por una intensificación de la explotación. Pero estos períodos son el resultado de coyunturas históricas determinadas: a diferencia de lo que ocurre en el modo de producción capitalista, la agravación de la explotación no constituye una ley tendencial inherente a las estructuras mismas de estos modos de producción. De modo inverso, también podemos asistir a un deterioro general de las relaciones que forman el modo de producción y de la situación de clases que éste implica. La usura, por ejemplo, provoca un deterioro de este tipo en el modo de producción feudal; mina la condición del señor así como la del campesino, y corroe el conjunto del edificio social. También aquí existe por cierto una intensificación de la explotación, pero ésta no beneficia a los propietarios de la tierra: el excedente succionado por la usura beneficia a las clases alrededor de las cuales comienza a organizarse el modo de producción capitalista

Estas diversas consideraciones explican, al menos en parte, por qué la dominación de los modos de producción asiática, esclavista y feudal, en los cuales las clases están claramente constituidas en cuanto tales, no ha sido derribada mediante una revolución conducida por las clases explotadas de estos diversos modos de producción. En realidad, si se examina de qué modo la supremacía de uno de tales modos de producción ha cedido el lugar a la de otro, se constata que los elementos —relaciones de producción, clases— del modo de producción ulterior se han formado en las fronteras, «en las orillas», del modo de producción anterior, y que la degradación global y uniforme de éste ha permitido que aquél se imponga en un momento dado.

Si se desarrollan estas indicaciones, se llegará a una especie de tipología de los modos de producción, basada tanto sobre la naturaleza de las clases que éstos implican, como sobre la naturaleza de los conflictos entre esas clases. Según la primera acepción del término «clase» —grupo de hombres que ocupan una posición determinada en la producción social—, encontraremos clases en todos los modos de producción. De acuerdo con la segunda acepción —la clase como uno de los dos términos de una relación de explotación—, distinguiremos, según el modo en que sea producido, extraído y repartido el excedente, modos de producción sin explotación y sin clases, y modos de producción con explotación y clases. En estos últimos, distinguiremos de nuevo entre modos de producción en los que las clases se reclutan de manera cerrada, donde la división en clases queda oculta tras las diferenciaciones «naturales» o sociohistóricas y donde por consiguiente las clases siguen siendo clases «en sí», incapaces de transformarse en fuerzas susceptibles de

iniciativas históricas; y modos de producción en los que las clases acceden a la conciencia de sí mismas y a la capacidad de organizarse y de actuar en cuanto que tales. Por último, distinguiremos, en estos últimos, entre los modos de producción en los que la explotación permanece, generalmente, uniforme y aquellos en los que, por así decirlo, es acelerada. Notemos, de paso, que si hubiésemos estado considerando una de esas combinatorias tan caras a los estructuralistas, hubiésemos tenido que considerar la posibilidad de modos de producción en los que sólo existiesen clases «en sí» y en los que, sin embargo, la explotación sería acelerada. Pero es evidente que tal posibilidad no puede existir, puesto que el carácter acelerado de la explotación presupone la dominación del valor de cambio sobre la producción y por consiguiente, un importante desarrollo del intercambio; éste, a su vez, resulta al mismo tiempo del carácter privado de la producción y del desarrollo de la división del trabajo. Ahora bien: las clases siguen siendo clases «en sí» mientras su división reproduce las diferenciaciones «naturales» o sociohistóricas, lo cual, como vimos, presupone un débil desarrollo de la división del trabajo.

Según esta clasificación, el Estado, como instrumento centralizado de represión, sólo aparecerá con las clases en la tercera acepción de la palabra: clases conscientes de sí mismas y capaces de una acción colectiva. En cuanto a la revolución, entendida como el derrocamiento de las relaciones sociales existentes por la acción de la clase explotada, sólo será una resolución posible de las contradicciones de clase en los modos de producción en los que la explotación sea acelerada.

Estas distinciones permitirán, quizá, evitar un debate sobre el problema de saber si cabe afirmar o no la existencia de la explotación y de las clases en tal o cual modo de producción particular. Actualmente, este debate me parece bastante estéril. Estéril porque, en última instancia, el resultado del mismo depende de cómo definan los interlocutores al término «clase»; y porque, al aceptar este tipo de debate, presuponen que esta definición es universal e independiente de los caracteres específicos del modo de producción en el cual están inmersas las diversas clases. Considero que en vez de persistir en esta orientación sería preferible considerar el concepto de clase como un concepto «derivado», admitir que las clases son el producto de las estructuras del modo de producción, y, por lo tanto, partir de éstas para comprender aquéllas. Sólo al término de este itinerario se podrán establecer comparaciones y, eventualmente, elaborar una definición general. En cualquier caso, así procederemos en nuestro examen del reino abron.

* *

El territorio ocupado por el reino abron de Gyaman se encuentra en el noreste de la actual Costa de Marfil y al noroeste de la

actual Ghana, entre el Komoé y el Volta Negro, en la región de Bondoukou, en el límite de la sabana y la selva densa.

Fundado hacia 1690 por el *Gyamanhene* (rey de Gyaman) Tan Date, el reino de Gyaman cae en 1740 bajo la dominación de los ashanti; ésta se mantendrá hasta 1875, a pesar de los múltiples levantamientos (1750, 1764, 1798, 1800, 1818). Gyaman no encontrará su independencia hasta 1875, después de la derrota de los ashanti por las tropas inglesas de sir Garnet Wolseley y la destrucción de Kumasi. De 1875 a 1882 conocerá un período de expansión territorial rápida, seguida de una fase de graves disturbios internos que no acabaron hasta 1890. Invadido por Samori en 1895, será ocupado por los franceses en su parte occidental y por los ingleses en su parte oriental, a finales de 1897. Por nuestra parte, sólo nos interesaremos en la parte de la historia del reino que precede a la colonización europea.

Los primeros administradores atribuyeron al Gyaman una población de unos ochenta mil habitantes,[26] pero considero que esta cifra indica *grosso modo* la magnitud de la misma. Desde el punto de vista étnico, esta población era una mezcla muy compleja. En realidad, el reino abron era, de hecho, una unidad política que abarcaba elementos de lengua y de organización de culturas muy diferentes, y los abron propiamente dichos no eran más que una pequeña minoría: según el censo efectuado por el capitán Benquey en 1902, en la parte francesa del reino sólo había ocho mil abron sobre un total de cincuenta y cuatro mil habitantes.[27] Hagamos un rápido inventario de los grupos representados:

a) Poblaciones de lengua *gur*, que pertenecen a los grupos *grusi* —*lorno*, *kulango*, *degha* o *senufo*— y *nafana*.

b) Poblaciones de lengua *mande*: *guro* y *gan*; y *ligbi*, acompañados por los herreros *numu* que han transmitido su lengua a los autóctonos *huela*; y los *dyula*, instalados unos en Bondoukou, y los otros en la provincia occidental de Burabo.

c) Poblaciones de lengua *akan*: *anyi*, que habitan en las frontera meridionales de los *bini*, los *bona* y los *asikaso*; y, por último, los *abron*, sin duda formados por la fusión de dos grupos: los *brong* de lengua *guan*, autóctonos, al sur de la carretera que va de Bondoukou a Wenchi, y un pequeño grupo venido de Akwamu, al norte de Accra, que constituye por sí solo el grupo dominante: suministra al reino el linaje real, el de los jefes de provincia y la mayor parte de sus cuadros políticos.

Estas poblaciones llegaron en diversas oleadas, y los abron de Akwamu pertenecen a la última; excepto los dyula de Barabo, convocados por los primeros *Gyamanhenes*. A pesar de que los kulango dominan al norte y los *anyi* al sur, los diversos grupos están

26. Clozel, 1906, p. 63.
27. Benquey, en *Gouvernement Général de l'AOF*, 1906, pág. 165.

estrechamente interrelacionados. La separación entre ellos se efectúa en el nivel de la aldea, o incluso, en las localidades más importantes, en el nivel del barrio.

En el plano de la economía, el ñame es el cultivo básico. El reino abron sólo produce un poco de cola, que no exporta. Por el contrario, es conocido desde hace mucho por la riqueza de sus minas de oro.

Gyaman está atravesado por una carretera comercial muy importante, que enlaza el Níger con el Golfo de Guinea por Bobo-Dyulaso, Kong, Bondoukou y Kumasi o Anyibilekru. A lo largo de esta ruta circulan los productos siguientes:

— de sur a norte: la cola, el oro (que a partir de principios del siglo XIX será desviado hacia Hausa), la sal marina y, también, los productos de tráfico europeo: hierro y cobre en barras, tejidos, alcoholes, fusiles y pólvora.

— de norte a sur: la herrería de Bobo-Dyulaso, el algodón de Buna, la sal sahariana, el ganado, el marfil y, también, los esclavos.

En el centro del reino se encuentra una ciudad importante, Bondoukou, que inicia su impulso a principios del siglo XVIII, luego de la declinación de Bighu. Los viajeros que la visitaron a partir de 1879 le atribuyeron una población de cuatro a ocho mil habitantes. Es, al mismo tiempo, lugar de parada y de cambio de carga (donde se pasa del transporte animal al transporte humano), punto final de la red comercial (muchos comerciantes dyula no van más lejos hacia el sur y muchos comerciantes ashanti no van más lejos hacia el norte), frontera monetaria (entre la zona del polvo de oro y la de los cauris) y, también, centro «industrial» donde se encuentran numerosos artesanos y, en particular, tintoreros de origen hausa.

* *

En lo que concierne al desarrollo de las fuerzas productivas, nos limitaremos aquí a dos observaciones:

La formación social abron distribuye el tiempo de trabajo social entre varias ramas de actividad: agricultura, caza, pastoreo, artesanado y extracción de oro. Pero, dentro de cada una de estas ramas, con la única excepción del artesanado, la fuerza de trabajo constituye el factor principal en el proceso de trabajo. En lo que respecta al artesanado, se sabe que este papel está desempeñado por el par compuesto por el trabajador y su medio de producción, el tejedor y su telar, el herrero y su fuelle, etc. Etienne Balibar escribe al respecto:

> Por un lado, el medio de trabajo —el útil— debe estar adaptado al organismo humano; por otro, un útil deja de ser un instrumento técnico entre las manos de quien no sabe utilizarlo: su utilización efectiva requiere del trabajador un conjunto de cualidades físicas e intelectuales, un conjunto de hábitos (el conocimiento empírico de los materiales, el de las

trampas del oficio, que pueden llegar hasta el secreto profesional, etc.).[28]

Pero el artesanado representa un caso único: el de la formación social abron: en todas las otras ramas está claro que la fuerza de trabajo es el elemento dominante del proceso de trabajo. Ante todo, con la excepción del fuego utilizado durante las roturaciones, y de los asnos dedicados al transporte de cargas, la fuerza muscular es la única fuente de energía disponible. Los instrumentos de trabajo —la azada, el machete, el pequeño zapapico del minero— son rudimentarios: por regla general, se trata de útiles individuales, simples prolongamientos del brazo humano, cuya productividad varía poco. Por lo tanto, puedo repetir aquí lo que escribí a propósito de los guro:

> Debido a su simplicidad, la mayor parte de estos instrumentos son ampliamente polivalentes: su naturaleza sólo determina en una pequeña medida la utilización que de ellos se hace. Así pues, el trabajador es el «lugar» efectivo del proceso de trabajo.[29]

De modo que la eficacia del proceso de trabajo y la amplitud de las transformaciones que es susceptible de producir en la naturaleza están en función directa de la concentración de los efectivos. Por lo tanto, el control de los hombres —es decir, la posibilidad de organizar su cooperación a gran escala— es la clave de la potencia económica.

Pero ¿cuál puede ser la base de este control y qué formas puede asumir? En los *Grundrisse,* Marx distinguió dos tipos de sumisión de un individuo a otro, o de una clase a otra, que se pueden denominar, respectivamente, «dependencia personal» y «dependencia material»:

> Las relaciones de dependencia personal (completamente espontáneas en un principio) son las primeras formas sociales en las cuales la productividad humana se desarrolla lentamente y, por de pronto, en puntos aislados. La independencia personal, basada en la dependencia con respecto a las cosas es la segunda gran forma... Las estructuras patriarcales y antiguas, así como feudales, caen en decadencia cuando se desarrolla el comercio, el lujo, el *dinero* y el *valor de cambio,* de los cuales la sociedad moderna ha recibido su ritmo para progresar.[30]

En el primer tipo, hay subordinación directa e inmediata, como en la relación entre siervo y señor; en el segundo, el control sobre el

28. Balibar, en Althusser 1966, II, pág. 231.
29. Terray, 1969a, pág. 105.
30. Marx, 1858, tomo I, pág. 94.

productor se da a través del control sobre los medios de producción que éste necesita para asegurar su subsistencia. Ahora bien: en Gyaman, se dispone de tierra en abundancia. En 1889, Freeman evaluaba la superficie del reino en 9.600 millas cuadradas,[31] lo que, para una población de ochenta mil habitantes, nos daría una densidad inferior a los cuatro habitantes por kilómetro cuadrado. Esta cifra, por supuesto, carece de sentido si no se tienen en cuenta las condiciones técnicas de utilización del suelo, pero parece claramente más baja que la de las regiones vecinas —Ashanti, Indenia— donde tales condiciones son idénticas. Por otra parte —a pesar de que en el país abron se practicase una agricultura itinerante, que exigía importantes superficies— la inmigración abron de finales del siglo XVII no parece haber planteado ningún problema respecto de la tierra si hemos de dar fe a los relatos tradicionales: los abron pudieron establecerse en las zonas «vacías» del sur del país, o bien al norte, en las tierras dejadas vacantes por sus predecesores kulango. Los relatos recogidos por parte kulango como por parte abron no mencionan conflictos de tierras, ni expulsiones. En lo que concierne a los instrumentos de trabajo, están hechos de materiales —madera, hierro— que pueden obternerse fácilmente, en forma directa o por vía del intercambio, y su simplicidad coloca la fabricación de los mismos al alcance de la gran mayoría. El mineral de hierro no es explotado en el país abron; los herreros, instalados en Bondoukou y en las localidades más importantes, transforman barras de hierro traídas de la costa o lingotes de hierro traídos de la región de Bobo-Dyulaso. Asimismo, se importan de Bobo numerosos productos acabados: hojas de cuchillo y de azada, recipientes, etc.[32] Como el tráfico no está sujeto a ninguna restricción, cualquiera puede obtener tales productos. De modo que la sujección del productor no puede basarse en la apropiación de factores materiales de la producción, como ocurre en el modo de producción feudal con la tierra y en el modo de producción capitalista con las máquinas. Por lo tanto, el establecimiento de relaciones de dependencia personal directa es el medio privilegiado de control de los hombres y de su trabajo y, por lo tanto, de la extorsión del excedente.

Por lo tanto, el inventario de las diversas formas que asume en el país abron la dependencia personal nos servirá de hilo conductor para descubrir los diversos modos de producción representados en la formación social y las modalidades de su combinación.

31. Freeman to Chief Medical Officer, 22 de junio de 1889, PRO, CO, African West 354. Esta evaluación corresponde a lo que sabemos de las fronteras y de la extensión del reino a finales del siglo XIX. Para el mismo período, Ewart habla de 1600 millas cuadradas (Ewart to Colonial Office, 24 de octubre de 1889, PRO, CO, African West 354), lo que es verdaderamente muy poco. Binger, por el contrario, cita la cifra de 50.000 kilómetros cuadrados, el doble de la cifra actual (Binger, 1892, II, pág. 173); quizá ha querido resaltar, de este modo, la importancia del tratado de protectorado que Treich-Laplène había concluido con Gyaman.

32. Binger, 1892, II, pág. 194; Joseph, 1915, pág. 204-5: Tauxier, 1921, pág. 146.

En este sentido, tres elementos deben retener nuestra atención. En primer lugar, en Gyaman encontramos comunidades campesinas, reclutadas fundamentalmente entre los kulango, y organizadas según el modelo de linaje; en segundo lugar, los abron, detentadores del poder político, exigen a estas comunidades tributos de diversa naturaleza; por último, la investigación y los documentos nos revelan la presencia en el país abron de numerosos esclavos. Consideremos, sucesivamente, cada uno de estos tres aspectos.

* *

Examinemos, en primer lugar. las comunidades campesinas. Están organizadas, como acabamos de decir, según el modelo de linaje. Tanto entre los kulango como entre los abròn la sucesión, en este nivel, es matrilineal: el heredero de los bienes y del rango social de Ego es su hermano uterino o el hijo primogénito de su hermana primogénita. Por el contrario, para los hombres, la residencia es, generalmente, patrilocal: Ego vive con su padre y solamente cuando suceda a su tío materno se establecerá en el caserío de éste. Estamos, pues, en presencia de sociedades llamadas inarmónicas: mientras que los matrilinajes están dispersos, la unidad de residencia, el caserío (abron: *efie*; kulango: *bin*), está habitado por un hombre, sus hermanos y sus hijos, que pertenecen a matrilinajes diferentes. Las mujeres viven aparte y, cuando pertenecen a la misma aldea que su marido, continúan viviendo en casa de su madre; esto produce lo que Alland [33] llama un sistema de residencia doulocal o paralela (patrilocal para los hombres, matrilocal para las mujeres).

Unidad de residencia, el caserío también es la unidad económica fundamental, tanto desde el punto de vista de la producción como de la distribución. Posee dos categorías de campos, entre los cuales sus miembros reparten el tiempo de trabajo del que disponen: los campos del jefe del caserío, y los campos particulares de los diversos matrimonios que forman el caserío. Los primeros deben ser cultivados con prioridad, y todos los miembros del caserío deben participar en este trabajo. El producto del mismo es consumido en las comidas colectivas que preparan las mujeres y que cada día reúnen al conjunto de los hombres del caserío alrededor del jefe. Los alimentos cosechados sirven también como fondo de reserva y de garantía en caso de necesidad: sequía, carestía, situaciones difíciles, etc. Por último, el jefe del caserío puede vender una parte de esa producción para subvenir a las necesidades no alimenticias de sus dependientes, adquirir ganado, armas, esclavos, o incrementar el patrimonio del caserío. Por otra parte, cada matrimonio del caserío posee una porción de terreno cuyo producto es consumido por las mujeres y los niños del cabeza de familia. Este, también, puede considerar que hay un exceso de alimentos, y ven-

33. Alland, 1972, pág. 69.

der una parte de los mismos para procurarse bienes y recursos que constituyen, en tal caso, su propiedad personal. Debe notarse que las mujeres no tienen campos propios: algunos cultivos —quingombó, pimiento, acedera, tomate, etc.— les incumben, pero se trata de cultivos secundarios que practican sobre algunos terrenos que sus maridos han trabajado para plantar ñames. Por último, en el marco del caserío, también se lleva a cabo un cierto número de actividades de carácter artesanal: tejido de algodón, preparación de mantequilla de karité o aceite de palma, etc. Tales actividades están sujetas a las mismas reglas de repartición que el trabajo agrícola.[34]

En las aldeas kulango y abron, se encuentran, además, artesanos en el sentido propio del término —herreros, joyeros, carpinteros, zapateros, cesteros— pero ninguno de ellos está enteramente especializado; a pesar de dedicar al oficio la mayor parte de su tiempo, todos poseen y cultivan sus propios campos con la ayuda de sus parientes.[35]

Algunas actividades requieren más mano de obra de la que suele estar disponible en un caserío aislado. Así ocurre con la construcción de casas, la pesca y, sobre todo, la caza colectiva. La cooperación se organiza, entonces, en el nivel del vecindario, de la aldea o, incluso, el de varias aldeas. En el caso de la construcción de grandes chozas, el caserío es asistido por los caseríos vecinos, y a su vez los ayuda cuando llega la ocasión. La cooperación forma parte, aquí, de un proceso de ayuda recíproca extendido en el tiempo. En el caso de la pesca o de la caza, todos los habitantes de la aldea —y, a veces, de varias aldeas— son movilizados, pero la cooperación no deja de ser esporádica: el producto de la pesca y de la caza se distribuye entre todos los participantes, pero su asociación cesa con este reparto y no se inscribe en ninguna estructura permanente.[36]

Estas son, rápidamente resumidas, las relaciones de producción y de distribución inmediatas que organizan estas comunidades campesinas. Dos relaciones desempeñan un papel importante: la relación entre hombres y mujeres, y la relación entre aquellos que provisionalmente llamaremos los ancianos y los jóvenes. En cuanto a la primera, nos atendremos a las siguientes observaciones: aunque, tanto en el país abron como en el kulango, existe innegablemente dominación de los hombres sobre las mujeres y explotación del trabajo femenino, tal dominación parece menos acusada, y tal explotación menos intensa que en otras sociedades de linaje cercanas, como la de los dida o la de los guro. En primer lugar, la división del trabajo entre los sexos realiza una distribución de las tareas más equilibrada; es cierto que las mujeres tienen a su car-

34. Folquet, in Clozel-Villamur, 1902, pág. 359; Tauxier, 1921, pág. 135; 140, 150, 157-8, 168 (kulango); Benquey, in Clozel-Villamur, 1902, pág. 208; Tauxier, 1921, pág. 304-310 y 320 nota (abron).
35. Tauxier, 1921, pág. 147.
36. *Ibid.*, pág. 145 y 147.

go la totalidad de los trabajos domésticos y todos los cultivos secundarios —maíz, mandioca, algodón, pimiento, quingombó, etc.—, pero a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo en el país dida, los hombres llevan a cabo la mayor parte del trabajo exigido por el cultivo principal: la siembra, el aporque y la recolección de los ñames es de su incumbencia; las mujeres sólo intervienen en la escarda. Respecto del artesanado, aunque las mujeres hilan el algodón, son los hombres quienes tejen y cosen los vestidos. Por otra parte, después de haber satisfecho las necesidades del matrimonio y del caserío, las mujeres pueden vender, para su provecho, el excedente de su producción. Los bienes dejados por una mujer son heredados por su hermana uterina, por su hija o por la hija de su hermana, pero jamás por su hermano, por su marido o por su hijo. Por otra parte, aunque los jefes del caserío son siempre hombres, las mujeres, y en particular las mujeres ancianas, son consultadas regularmente y ejercen sobre las decisiones una influencia discreta, pero considerable. Por otra parte, los «asuntos de mujeres» son dirimidos por las mujeres, y los hombres no tienen nada que decir, excepto en caso de conflicto grave. En resumen: en el país abron y en el país kulango, las mujeres disfrutan de una autonomía relativa, favorecida además por la regla de residencia paralela y la tendencia a la endogamia de aldea, gracias a la cual la mujer casada permanece bajo la protección de su familia de origen. También encontramos esta relativa autonomía en el plano político, como se ve por el lugar asignado a las reinas en la organización del Estado abron.

Para comprender la relación entre los ancianos y los jóvenes, hemos de volver a analizar el papel desempeñado por el jefe del caserío. Como vimos, organiza el trabajo en los campos colectivos del caserío y distribuye el producto del mismo. Una parte de éste se destina al consumo inmediato de los hombres del caserío, y el jefe aparece, simplemente, como el punto de apoyo de un mecanismo de redistribución entre los productores. Pero otra parte es intercambiada por bienes de producción o de reproducción —ganado, útiles, armas— por cautivos o, también, por bienes de prestigio —joyas, vestidos—. Estos distintos bienes son considerados como un patrimonio común, y el jefe los diferencia de los bienes personales que ha podido adquirir antes de acceder a la dirección del caserío. Pero el uso y la gestión de estos bienes son prerrogativas de los jefes de caserío; consultan a las personas de más edad, pero no están obligados a seguir su opinión. Aunque en lo que concierne a los bienes de producción y de reproducción, el poder del jefe del caserío puede ser considerado, a lo sumo, como un poder de función (como organizador del trabajo, será también responsable de la adquisición, renovación y distribución de los medios de trabajo), no ocurre lo mismo con el control que ejerce sobre los bienes de prestigio. Una vez asegurada la subsistencia inmediata de los productores y de su familia, la acumulación de tales bienes aparece como el motor y la finalidad de toda la producción. En realidad,

tales bienes no tienen ninguna utilidad económica; además, como veremos, no integran la compensación matrimonial; simplemente son el objeto de lo que podríamos llamar un atesoramiento para la ostentación: forman un tesoro que se expone en ciertas ocasiones —fiestas, funerales— y cuya riqueza expresa el rango social del grupo doméstico y de su jefe. En última instancia, existe una correlación perfecta entre la detentación de bienes de prestigio y la posición de anciano. La posesión de estos bienes es la que define la condición de anciano: pueden ser considerados como tales todos aquellos que —sea cual sea su edad— disponen de esos bienes actual o potencialmente; dicho de otro modo: los jefes de los caseríos y sus herederos. Al mismo tiempo, serán considerados como jóvenes aquellos que están excluidos de tal posesión. Pero, por otra parte, la única función social de los bienes de prestigio es la de ser propiedad de los ancianos y manifestar materialmente su hegemonía. De modo que el sobretrabajo de los jóvenes sirve para producir los símbolos sociales de su propia dependencia. En resumen: en la medida en que existe un sobretrabajo arrancado, existe, por cierto, explotación; pero el fin de esta explotación no reside en sí misma. En el modo de producción capitalista, la dominación del capitalista aparece como una condición y un medio para la explotación del obrero. No vacilaría en decir que aquí la relación es inversa, puesto que el objetivo de la explotación del joven es la producción de los signos de la dominación del anciano. Más adelante consideraremos las consecuencias políticas que pueden deducirse de esta observación.

Considero que la explotación de los jóvenes por parte de los viejos en el país abron y kulango se realiza en este proceso de producción y apropiación de los bienes de prestigio y no tanto en el de los intercambios matrimoniales y las prestaciones concomitantes. Ciertamente, corresponde a los ancianos, y especialmente a los jefes de caserío, negociar el matrimonio de sus jóvenes, y en este sentido controlan en realidad la reproducción demográfica de la sociedad. Además, el matrimonio es precedido por el pago de una compensación matrimonial que, al menos en parte, es el producto del trabajo de los jóvenes; esta compensación, reunida normalmente por el padre del novio y no por su tío materno, no es entregada al tío materno de la novia, sino a su padre, quien, además, la comparte con su madre. Pero a finales del siglo XIX, tales compensaciones, menores entre los kulango que entre los abron, eran en ambos casos mucho menores que en las sociedades del oeste de la Costa de Marfil para la misma época (sobre todo si se tiene en cuenta su riqueza respectiva).[37]

37. Entre los kulango, la dote está compuesta, según Folquet (en Clozel-Villamur, 1902, pág. 353-4), de doce pollos, doce nueces de cola, seis mil cauris, con un valor de «alrededor de dieciséis francos» de esa época. Tauxier da la siguiente lista: cuatro pollos, un taparrabos, unos calzones de mujer (*bila*) un poco de sal y de harina de maíz, y concluye: «No llega ni a quince francos» (Tauxier, 1921, pág. 161). Entre los abron, la dote incluye, según Benquey (en

Esta diferencia, que se vincula sin duda con el carácter matrilineal de las sociedades abron y kulango, significa que los jóvenes abron soportan en este terreno una carga menos pesada que sus homólogos dida. Por otra parte, los bienes que integran la «dote» kulango o abron no son bienes especializados. En el país dida, las ajorcas forman la parte esencial de la dote y una vez que han entrado en el circuito de intercambios matrimoniales ya no vuelven a salir de él; su única función es la de circular de un linaje a otro en la dirección contraria a la de las mujeres. En el país abron o kulango, por el contrario, la dote está constituida por una cierta cantidad de dinero —cauris, polvo de oro, chelines británicos— que no queda encerrado en el circuito, y por productos tales como la sal, consumidos tan pronto como son recibidos: bienes de este tipo, de orígenes y usos variados, escapan mucho más fácilmente al control de los ancianos que las ajorcas dida. Podemos preguntarnos, pues, si la dote desempeña en el país abron el mismo papel de instrumento de regulación de los intercambios matrimoniales que en el país dida. Sin entretenerme en este punto, me limitaré a las observaciones siguientes: en primer lugar, los abron, como la totalidad de las poblaciones akan, marcan una preferencia por el matrimonio de Ego con su prima cruzada matrilateral. Pero, por otra parte, cuando un hombre toma su esposa de un determinado caserío y tiene varias hijas con ella, casa a una de éstas con uno de los habitantes del caserío en el que nació su mujer. «Esto se hace para sustituir a la madre», declara Tauxier.[38] Ahora bien: esta restitución implica el matrimonio de Ego con su prima cruzada patrilateral. Estas dos costumbres sólo son compatibles dentro del marco de un matrimonio por intercambio entre primos cruzados bilaterales, como sabemos que constituye una práctica admitida y relativamente frecuente en el país abron. Expresa, por lo menos, una tendencia hacia lo que Claude Lévi-Strauss llama el intercambio restringido, que la ya señalada tendencia a la endogamia de aldea sólo puede reforzar. Pues bien: en el caso del intercambio restringido, la simple aplicación de la regla es suficiente para asegurar el equilibrio de los intercambios matrimoniales y la intervención de un mecanismo de regulación como el pago de dote es superflua. Si, no obstante, ésta existe, entonces ha de cumplir otras funciones: sellar el acuerdo de los grupos unidos por

---

Clozel-Villamur 1902, pág. 196), dos taparrabos, una pieza de tejido para la confección de *bila*, «un saco de sal (alrededor de 37 francos 50)... una suma de dinero de 28 francos 75». Los diferentes elementos enumerados por Tauxier según las informaciones obtenidas por el representante del *Gyamanhene* Tan Date —un taparrabos, una pieza de tela para *bila*, la mitad de un saco de sal, alguna cantidad de dinero— representan, según sus estimaciones, un valor total considerablemente superior a cuarenta francos de la época. En las mismas fechas, la dote en el país dida estaba constituida por un buey, un fusil, dos grandes paños y una cantidad de ajorcas variable según las regiones: cuarenta paquetes, o sea ciento sesenta francos al sur, de diez a quince paquetes, o sea de cuarenta a sesenta francos al norte (Terray, 1969a, pág. 205-6).

38. Tauxier, 1921, pág. 321, nota 2.

la alianza o remunerar, al menos de un modo simbólico, los esfuerzos de aquéllos que han criado a la esposa. Cualquiera que sea esta función, en el país abron, los jóvenes están sometidos a la explotación de una manera directa, y no indirecta mediante el control que ejercerían los ancianos sobre los bienes reservados para la dote.

Esta situación específica de los jóvenes en cuanto clase es reconocida, hasta cierto punto, en el sistema político abron. En las aldeas abron, como en las aldeas ashanti o brong, se encuentra en efecto, junto al jefe de la aldea, un personaje que lleva el título de «jefe de los jóvenes» (*nkwankwaahene*). Elegido por los jóvenes, organiza las sesiones de trabajo colectivo a las cuales éstos son periódicamente convidados para llevar a cabo tareas de interés general, como el mantenimiento de los caminos. Arbitra los conflictos entre los jóvenes y puede infligir multas a los responsables de estos conflictos. Por otra parte, representa a los jóvenes ante el consejo de los jefes de caserío, que asiste al jefe de aldea, e interviene en nombre de los mismos en todos los asuntos importantes. De hecho, como ha mostrado acertadamente Busia,[39] es mucho más que el mandatario de un simple grupo de edad; cabe considerarlo como una especie de «tribuno de la plebe»; frente a los jefes de caseríos, a los jefes de aldea y a los jefes de rango más elevado, no sólo defiende los intereses de los jóvenes, sino también, más generalmente, los de los «simples ciudadanos» (plebeyos); precisamente, es significativo que un solo y único término (*nkwankwaa* o su sinónimo *mmerante*) se utilice para designar tanto a los jóvenes como a los plebeyos.

El enfrentamiento entre los viejos y los jóvenes se manifiesta, pues, en primer lugar a través de las controversias que pueden oponer al *nkwankwaahene* y a los ancianos y jefes de aldea; pero no se expresa sólo, ni principalmente, de este modo explícito y oficial. De las investigaciones de Alexander Alland sobre la brujería en el país abron,[40] extraigo las indicaciones siguientes: además de los hechiceros productores de amuletos variados, entre los abron hay brujas comedoras de almas (abron: *baifo*; kulango: *deresogo*). Estas sólo pueden atacar a los miembros de su propia familia; si quieren asaltar a un extraño, deben obtener la autorización de las *baifo* de la familia del mismo. Por familia, debe entenderse aquí el parentesco bilateral. A diferencia de lo que ocurre entre los ashanti, donde un hombre sólo teme a las brujas que pertenecen a su propio matrilinaje, las brujas que atacan a un abron pueden pertenecer tanto a su parentela paterna como a la materna. Porque, según dice Alland, un ashanti sólo reside temporalmente junto a su padre y suele trasladarse muy pronto al hogar de su tío materno. Por el contrario, como vimos, la avunculocalidad es excepcional en el país abron, y en general, un padre ocupa en la vida de

39. Busia, 1951, pág. 10.
40. Alland, 1965, pág. 495 a 502; y 1972, pág. 102 a 114.

su hijo un lugar mucho más importante que en el país ashanti, sobre todo en materia de matrimonio. La brujería, pues, aparece aquí como una forma privilegiada de conflicto entre parientes cercanos. ¿Cuáles son los intereses y los protagonistas de estos conflictos? Los mismos se producen, indica Alland, con ocasión de la transmisión de las herencias y enfrentan principalmente a los hombres. Más exactamente: «las tensiones más fuertes se dan entre un hombre y sus hijos, un hombre y los hijos de su hermana, un hombre y sus primos cruzados». En efecto, cuando Ego aplica rigurosamente la regla de sucesión matrilineal y no deja nada a sus hijos, los despoja del fruto de sus esfuerzos. Por el contrario, si les da en vida una parte de sus bienes, entonces son los sobrinos los perjudicados. Por último existe rivalidad entre Ego y su primo cruzado patrilateral acerca de la herencia del padre de Ego, y entre Ego y su primo cruzado matrilateral acerca de la herencia del hermano de la madre de Ego. Pero estos diversos enfrentamientos no son más que aspectos particulares de una misma contradicción fundamental.

Como vimos, el sobretrabajo de Ego incrementa el patrimonio del caserío; pero, en virtud de la regla matrilineal de transmisión de la herencia, este patrimonio pertenece, de hecho, al matrilinaje del padre de Ego. Cuando éste muere, el mismo pasa al primo cruzado patrilateral de Ego. Este matrilinaje paterno es, pues, quien, en realidad, explota el trabajo de Ego y se apropia del producto de su sobretrabajo. Este grupo es el que, al enfrentarse a Ego, constituye el campo de los ancianos; si, como hemos hecho anteriormente, no definimos a los ancianos por su edad, sino por el control que ejercen sobre los bienes de prestigio. Por cierto, a veces Ego puede encontrar un aliado dentro de este campo en la persona de su padre, y por esta razón Alland tiene razón al sugerir la posibilidad de un conflicto entre un hombre y el hijo de su hermana. Pero este aliado corre el fuerte peligro de ser desautorizado por sus iguales, y en todo caso, para que pueda alinearse en un campo o en otro, es necesario antes que los dos campos existan. En definitiva, las querellas a causa de la herencia, que, según Alland, están en el origen de la mayor parte de las acusaciones de brujería, estallan cuando Ego intenta, con o sin el apoyo de su padre, apropiarse del producto del sobretrabajo que ha estado obligado a efectuar en beneficio del matrilinaje paterno; en otras palabras: cuando ataca, si no a los fundamentos, por lo menos a los efectos de la explotación que padece.

Evitemos enseguida un malentendido eventual: esta explotación no es la consecuencia de la discordancia entre residencia patrilocal y filiación matrilineal; o, dicho de otra manera: del carácter inarmónico de la sociedad. Como bien ha señalado Pierre-Philippe Rey, al cual debe mucho todo este análisis, este carácter sólo traza una línea determinada de demarcación entre explotadores y explotados, que, en una sociedad patrilineal y patrilocal, pasaría entre las diversas generaciones representadas en el seno del patrili-

naje. Esto no significa que la diferencia entre sociedades armónicas e inarmónicas carezca de consecuencias en el plano de los conflictos sociales: la explotación es más perceptible para quienes la sufren en las segundas, que para los que la soportan en las primeras. En una sociedad en la que residencia y filiación siguen la misma línea (paterna, por ejemplo), el joven puede suponer que al trabajar para el anciano, trabaja también a largo plazo, para sí mismo; puede esperar que un día sucederá a su padre y dispondrá, a su vez, de los bienes de prestigio que él ha contribuido a producir en su juventud. Pero, en una sociedad inarmónica, en la que Ego trabaja para su padre y sucede a su tío materno, no puede establecerse ninguna relación entre el trabajo realizado y los bienes heredados. El joven no puede considerar el sobretrabajo al cual ha sido obligado como una especie de inversión a largo plazo; más bien está forzado a considerarlo como una prestación desprovista de toda contrapartida. Pero tampoco aquí la diferencia ha de ser exagerada. El joven dida, como hemos visto, puede esperar tomar un día el lugar de su padre; asimismo, el joven abron puede esperar tomar la de su tío materno. En este sentido, el carácter armónico o inarmónico de la sociedad determina, solamente, el ritmo de la metamorfosis del joven en anciano —que en un caso es progresiva, y en el otro toma la forma de una mutación brusca—; pero estas diferencias de ritmo no alteran el hecho de la metamorfosis.

Es necesario insistir en este punto, tanto por las controversias que ha suscitado como por la importancia que supone para una justa comprensión de los efectos políticos de la explotación dentro del marco de una sociedad de linaje. En una sociedad patrilineal y patrilocal, donde la separación entre ancianos y jóvenes se opera en función de las generaciones, el funcionamiento normal de la sociedad requiere la transformación de los jóvenes en ancianos. Por supuesto, de hecho no todos los jóvenes se convertirán en ancianos; unos morirán antes de lograrlo, otros serán precedidos a lo largo de toda su vida por hermanos mayores; pero todos pueden, legítimamente, pensar que algún día franquearán la barrera. En una sociedad inarmónica, la misma particularidad se da con otra forma. Ciertamente, el joven y el anciano no se distinguen aquí por su edad; pero si volvemos al caso abron, observamos que en el momento mismo en que Ego es explotado por el matrilinaje de su padre, forma parte del matrilinaje de su tío materno, y en cuanto tal explota el trabajo del hijo de éste. En un caso, está la esperanza de promoción; en el otro, la ambigüedad permanente de la posición de clase; pero el efecto político es el mismo: la clase explotada no logra constituirse como fuerza política capaz de una acción unificada a escala de la sociedad global, y los enfrentamientos quedan confinados dentro de los límites de las comunidades locales. La utilización del sobretrabajo expropiado actúa en el mismo sentido. Hemos visto que la explotación tiene por finalidad, principalmente, la afirmación de la dominación de los ancianos y la

creación de los símbolos materiales de esta dominación. Pero una vez creados y reproducidos estos símbolos, la explotación ha cumplido su función: aquí no se encuentra esa tendencia constante a la agravación, inherente a la explotación cuando el objeto de ésta es la adquisición y la acumulación de valor de cambio.

Los conflictos que se producen en este contexto encuentran en el conjunto de las creencias y prácticas relacionadas con la brujería una forma de expresión particularmente adecuada. Ya se trate de la oposición entre Ego y el matrilinaje de su padre, o de un dilema en el cual se encuentra preso entre la solidaridad del caserío y la del matrilinaje, estos conflictos surgen de las contradicciones que afectan a los fundamentos mismos de la organización social. Pues bien: si estas contradicciones se manifiestan públicamente, como en las querellas de brujería, entonces la forma de esa manifestación impide que se las reconozca tal como lo que son. En efecto: son explicadas por la influencia nefasta de las comedoras de almas; lo que se incrimina es la perversidad de un individuo y no la discordancia de las estructuras. Por esta razón, el conflicto no se propaga más allá del círculo de parientes próximos de este individuo. Además, esta perversidad es presentada como un fenómeno sobrenatural. En mi trabajo de 1969 sobre los dida, presentaba a este respecto unas observaciones que se me excusará por reproducir aquí:

> Las relaciones de parentesco son los fundamentos del orden social y constituyen lo que puede llamarse la naturaleza social. Suministran, en alguna medida, las categorías mediante las cuales la sociedad toma conciencia de sí misma. Los conflictos entre parientes, en la medida en que ponen en cuestión estas categorías, no pueden ser reflejados ni asimilados por la sociedad; no sólo son inconfesables, sino que tampoco son, en el sentido propio de las palabras, formulables y pensables. La sociedad se concibe en términos de parentesco; por esta misma razón, excluye los conflictos de parentesco de su campo de visión. Tales conflictos conmueven los fundamentos mismos de la naturaleza social, y no podrán ser considerados como naturales, de modo que la sociedad sólo puede concebirlos como la obra de potencias extranaturales. Por último, las representaciones que éstos presentan son más bien fantasmas que conceptos... En resumen: la sociedad puede frenar tales conflictos, pero no puede reconocerlos; sólo podría conseguirlos si cambiase fundamentalmente.[41]

De hecho, al atribuir a los conflictos un origen sobrenatural, los abron y los kulango se prohíben, al mismo tiempo, percibir las causas de los mismos: las brujas pueden ser ejecutadas, pero la brujería no puede suprimirse. Al darse la posibilidad de vivir con

41. Terray, 1969b, pág. 167.

sus contradicciones, renuncian, simultáneamente, a los medios para superarlas. Vemos hasta qué punto, el conjunto de creencias y de prácticas ligadas a la brujería constituye claramente una ideología en el sentido marxista del término: por una parte refleja la realidad social, pero por otra parte actúa sobre ella: al dar a las contradicciones una expresión que les impide ser claramente reconocidas y afrontadas, contribuye eficazmente a su neutralización y, por lo tanto, al mantenimiento del orden establecido.

Una última observación: he señalado varias veces la presencia de cautivos. Pero, dentro del marco del modo de producción de linaje, la cautividad no introduce relaciones de producción fundamentalmente nuevas respecto de las ya existentes. A su llegada al caserío, el cautivo no tiene campos de cultivo que le sean propios; trabaja en las tierras del jefe del caserío, de quien recibe todo su alimento. De modo que su posición no difiere de la de un adolescente libre. Luego, cuando su amo le da una esposa —a condición de que se comporte bien—, recibe una parcela particular de la cual obtendrá su subsistencia y la de su familia, y sigue trabajando el resto del tiempo para su amo. Este podrá autorizarle, incluso, a hacer un poco de comercio; reteniendo en tal caso un tercio de los beneficios.[42] Como hemos visto, los jóvenes del caserío están sometidos a reglas muy parecidas. En resumen: la diferencia entre la suerte de los jóvenes y la de los cautivos radica, sobre todo, en el hecho de que a éstos se les asignan los trabajos más sucios y más sufridos, y que no tienen un matrilinaje que pueda defenderlos y abrirles la esperanza de un cambio de status. En este sentido, los cautivos, *en este contexto*, pueden ser definidos a la vez como los últimos de los jóvenes y como jóvenes perpetuos. Estamos en presencia de un esclavismo patriarcal o doméstico, que no es más que la prolongación del sistema de linaje. El capitán Benquey señalaba, en 1904, el carácter relativamente benigno del mismo:

> Para los abron y para los kulango, sobre todo para los que se dedican a la agricultura, un cautivo implica una ayuda que le permite aumentar la extensión de sus cultivos o que le descarga de los rudos trabajos de los campos. El propio amo trabaja codo a codo con su cautivo, y de este contacto cotidiano resulta una especie de intimidad que reduce las distancias y hace del cautivo más un doméstico que un esclavo.[43]

Estos son, resumidos muy rápidamente, los rasgos principales del modo de producción de linaje en el país kulango y abron, tal como podemos reconstruirlo a la luz de los documentos orales y escritos disponibles. Ahora, es necesario examinar cómo ha sido

42. Tauxier, 1921, pág. 328 nota.
43. Archivos AOF, dossier K 21.

transformado por la acción de otros modos de producción representados en la formación social abron.

* *

Tan lejos como podamos remontarnos en la historia del país abron, encontramos las huellas de una superestructura política que no es posible relacionar con el modo de producción de linaje. Antes de la conquista abron, los kulango estaban repartidos entre un cierto número de pequeños caudillajes independientes, cada uno de los cuales agrupaba una decena de aldeas. El detentador de la jefatura era seleccionado, dentro de un matrilinaje «principesco», por varios jefes de caserío que desempeñaban el papel de grandes electores. Por ejemplo, el jefe de Wolobidi era escogido por los ancianos de la aldea de Wolobidi y de las aldeas vecinas de Bosanye y Sogola. Podía ser, al mismo tiempo, jefe político y propietario de la tierra: es el caso, por ejemplo, del jefe de Wolobidi. Su poder es esencialmente de orden judicial: al mismo tiempo que administra la justicia en su propia aldea, puede recibir las apelaciones relativas a las sentencias administradas por los jefes de las aldeas que dependen de él, y los asuntos más graves, como el homicidio, le son planteados directamente. Pero ejerce este poder en el sentido de la reconciliación y del apaciguamiento. El producto de las multas, que consisten en bueyes y sacos de sal, está destinado a «adorar la tierra». Además, el jefe no dispone de ningún personal especializado y sólo puede movilizar una mano de obra muy reducida para su propio provecho: los hombres de su propia aldea. Recibe los colmillos de los elefantes y las pieles de los leones y panteras cazados. Entre los nafana también encontramos jefaturas, y el poder de los jefes nafana parece haber sido mayor que el de sus homólogos kulango, antes de la intrusión abron. Por ejemplo, el jefe nafana de Bondoukou entroniza los jefes de las aldeas que dependen de él; convoca a los aldeanos para trabajar en sus tierras y entre ellos recluta a sus servidores; en época de guerra impone un impuesto para pagar la pólvora y recibe un tercio del botín. Por último, tiene derecho a una comisión sobre los productos vendidos en el mercado de Bondoukou y a una cuarta parte de todo animal de carnicería matado en la ciudad.

En el nivel de la aldea, encontramos dos posiciones de poder distintas: la del jefe de la aldea (*ango ise*) y la del señor de la tierra (*sako tese*); pero un mismo personaje puede ocupar ambas posiciones. El jefe de la aldea, asistido por los jefes de caserío más ancianos, administra la justicia y puede infligir multas que, en tal caso, son utilizadas del modo ya descrito. Cada año, los aldeanos realizan dos jornadas de trabajo en sus tierras. Cuando se realizan las cazas colectivas, tiene derecho a una parte de las piezas. Cuando se celebra la fiesta de los fuegos de los matorrales, recibe de cada jefe de caserío dos ñames y un muslo de cada uno de los pollos sacrificados. Cuando muere el jefe de un caserío le corres-

ponde uno de los cautivos del difunto o uno de sus hijos, del que cuidará hasta que se case. En cuanto al señor de la tierra, a él le corresponde realizar los sacrificios expiatorios y las propiciaciones previstas, y coge una parte de los animales sacrificados y de los productos obtenidos. Además, cuando un extranjero llega al territorio de la aldea para explotar las palmeras o buscar oro, debe entregar una parte de lo que obtiene al señor de la tierra. Pero ni el jefe de aldea ni el señor de la tierra tienen ningún poder en lo que concierne a la repartición de las tierras entre los aldeanos; en el interior de los límites del territorio de la aldea, los aldeanos pueden roturar y disponer de los terrenos no cultivados hasta entonces sin pedir autorización a nadie.[44]

La conquista abron, comenzada a finales del siglo XVII, no finalizaría hasta finales de la segunda mitad del siglo XVIII, con la derrota y la destrucción de las jefaturas kulango de Wolobidi y de Kano Nagare. Para sojuzgar el país, los abron practicaron tanto la infiltración pacífica como la violencia guerrera y supieron aprovechar de maravilla la heterogeneidad y la desunión de esas poblaciones: primero apoyaron a los nafana contra los kulango, y luego se volvieron contra éstos y se enfrentaron a los principados kulango uno a uno, sin que éstos llegaran nunca a coligarse contra el invasor.

Una vez finalizada la conquista, quienes detentaban las jefaturas kulango integradas al reino perdieron sus antiguos poderes salvo aquellos ligados con su papel de señor de la tierra, o incluso se convirtieron en simples jefes de aldea. Como veremos, la mayor parte de sus poderes y recursos previos fueron transferidos a los jefes abron, y las aldeas que dependían de ellos pasaron a depender de éstos. Así, los kulango perdieron completamente su autonomía política relativa y, en lo sucesivo, su condición fue exactamente idéntica a la de las comunidades campesinas abron establecidas en el sur del país.

¿Cómo se tradujo pues la hegemonía abron? Ya hemos dicho que no tuvo consecuencias sobre el plano de la repartición y del control de la tierra. En algunos casos, los abron se establecieron en tierras hasta entonces vacías. En las otras partes respetaron las prerrogativas de los kulango, como primeros ocupantes y dueños del suelo: solicitaron a los *sako tese* kulango autorización para instalarse y cultivar las tierras desocupadas; les entregaron los derechos previstos por la explotación de las palmeras y la búsqueda de oro.[45] Unicamente el rey y los jefes de provincia abron podían hacer extraer oro donde ellos quisieran sin tener que pagar ningún derecho.[46] En su vida social, por lo demás, los abron adoptaron la lengua de sus súbditos: todavía hoy, en su vida cotidiana, el rey

44. Folquet, en Clozel-Villamur, 1902, pág. 351; Tauxier 1921, pág. 167 a 169.
45. Folquet, en Clozel-Villamur, 1902, pág. 358-9; Benquey, en Clozel-Villamur, 1902, pág. 208; Benquey en *Gouvernement Général de l'AOF*, 1906, pág. 174; Tauxier, 1921, pág. 303; Alland, 1972, pág. 104.
46. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 208; Tauxier 1921, pág. 337-8.

utiliza sólo el kulango. Por otra parte, no parece que los matrimonios entre kulango y abron hayan estado alguna vez prohibidos; en todo caso, las uniones más frecuentes son aquellas que ligan a un marido abron con una esposa kulango; en tal caso, sus hijos, contrariamente al principio matrilineal, son considerados como abron.

¿Cuáles son, pues, las manifestaciones positivas de la dominación abron?

1) El derecho de decidir sobre la paz o sobre la guerra pertenece únicamente a los jefes abron. Los kulango deben asistencia militar a los abron; están distribuidos entre los diversos cuerpos del ejército abron y están colocados bajo las órdenes de los abron.

2) Los kulango (como también, en este aspecto, los agricultores abron) entregan al rey o al jefe de provincia de los que dependen, las colas y colmillos de los elefantes cazados, y las pieles de los leones y panteras.[47] Por lo menos, el marfil es objeto de un comercio fructífero.

3) Todas las pepitas de oro extraídas del suelo son entregadas al rey y a los jefes de provincia abron;[48] éstos pueden, además, como se ha dicho, hacer buscar el oro en toda la extensión de sus respectivos dominios, sin tener que entregar a los señores de la tierra kulango la parte prevista en tales casos.

4) Tanto los kulango como los campesinos abron suministran al rey y a los jefes de provincia abron prestaciones en trabajo durante los períodos en los que el trabajo agrícola es más intenso (aporque de los ñames): cada año, las aldeas son convocadas por orden de inscripción por una jornada.

5) En el momento de la fiesta de los ñames, en la que únicamente participan los abron, las aldeas kulango, y al parecer sólo ellas, entregan al rey y a los jefes abron prestaciones en productos de la naturaleza (ñames, corderos, pollos, caza), por otra parte bastante leves: de seis a cien ñames y de uno a doce corderos por aldea.

6) El rey y los jefes abron se apropian de todos los mellizos que nazcan en su respectivo territorio, así como de los albinos.[49] Igualmente, pueden tomar por esposas a las jóvenes que les plazcan.[50]

7) En materia de justicia, por último, los asuntos menores (adulterios, robos) siguen siendo juzgados por los jefes de aldea kulango, pero sus sentencias son susceptibles de apelación entre los jefes abron. Los asuntos graves (homicidios, adulterio con la esposa de un gran personaje) son llevados di-

47. Tauxier 1921, pág. 308 y 342.
48. Tauxier 1921, pág. 337-8.
49. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 195; Tauxier 1921, pág. 338-9.
50. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 198-9; Nebout, en Clozel 1906, pág. 172-3.

rectamente ante los jefes abron. El señor de la tierra kulango puede infligir, por su parte, las sanciones tradicionales correspondientes a tales delitos, pero las mismas se añaden a las penas impuestas por los tribunales abron.

Para el rey y los jefes el proceso judicial representa una importante fuente de ingresos, de la que es necesario señalar varios aspectos. En primer lugar, el rey y los jefes (y a través de ellos el poder político) intervienen directamente en la mayor parte de los conflictos de brujería que, como vimos, dividen a las comunidades campesinas: en efecto, sólo ellos poseen el veneno de prueba que permite desenmascarar a las brujas. Cuando un aldeano es sospechoso de prácticas maléficas, el jefe de la aldea advierte al rey o al jefe de la provincia de la que depende; éste, entonces, envía un emisario que organiza la ordalía y administra el veneno al sospechoso; si éste es culpable, se lo ejecuta inmediatamente y sus bienes, así como por lo menos uno de sus hijos, son confiscados y entregados al rey o al jefe.[51]

Excepción hecha de los crímenes de brujería y los actos de lesa majestad o de alta traición que reclaman por igual la pena de muerte, la sanción más frecuentemente infligida por el rey y por los jefes es la multa. Cuando una de las partes han pronunciado el juramento real, que invoca una desgracia pasada o un antepasado desaparecido del soberano, lo obliga a éste a llevar el asunto ante su tribunal; entonces la multa aumenta considerablemente para compensar las incomodidades sufridas por el soberano. Tales multas son las célebres «compensaciones», de las que se benefician también los jefes de provincia.[52] Por último, la parte ganadora debe expresar su reconocimiento a estos jueces ofreciéndoles algunos regalos.[53] Ahora bien: multas, compensaciones y regalos son todos pagables en polvo de oro; mediante este mecanismo, el rey y los jefes pueden atraer hacia sus tesoros una considerable fracción del oro que ha sido recogido por los simples ciudadanos.

Si el condenado es insolvente, debe entregar uno de sus dependientes —su hijo o su cautivo— como prenda, y éste permanecerá al servicio del jefe hasta que la deuda haya sido satisfecha. Como la deuda comporta intereses elevados, no es extraño que el deudor no pueda liberarse jamás: de este modo el jefe se procura nuevos cautivos con poco gasto, puesto que si la «prenda» muere, debe ser reemplazada.[54] Pero la confiscación de los hijos de brujos y el prendamiento no son los únicos medios de que dispone un jefe para incrementar su reserva de cautivos: cuando un individuo multiplica los

51. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, págs. 214-5; Tauxier 1921, pág. 358 nota.
52. Tauxier 1921, pág. 351.
53. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 234.
54. Archivos del AOF, dossier K 21; Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 224 y 234; Nebout, en Clozel 1906, pág. 172-3.

maleficios y se cubre de deudas, sus parientes próximos, cansados de pagar por su culpa pesadas indemnizaciones, se lo entregan al rey o al jefe y éste puede venderlo al extranjero o conservarlo a su servicio.[55] De este modo, los procesos judiciales permiten al rey y a los jefes acumular oro y cautivos. Estos bienes, como veremos inmediatamente, desempeñan el papel decisivo en el funcionamiento de la formación social abron.

8) En fin, Tauxier[56] evoca las partes reservadas para el provecho del rey y de los jefes sobre la herencia de los jefes de aldea y de los notables. Parece pensar que se trata de un verdadero impuesto. De hecho, aunque los efectos económicos sean similares, la intención es diferente: si el rey o el jefe honra los funerales de uno de sus súbditos con la presencia de uno de sus servidores o enviados, se le ha de agradecer mediante algunos regalos, que varían, también en este caso, según el rango del difunto.

La suerte de los nafana, mucho menos numerosos que los kulango, parece relativamente privilegiada respecto de la de éstos. En efecto, los nafana acogieron, en el territorio de Gyaman, a los emigrantes abron llegados de Akwamu, y les ayudaron a someter a los kulango. Por consiguiente, se beneficiaron con una especie de trato favorecido. Ciertamente, los jefes abron se reservan también aquí el monopolio de las pepitas de oro y la mitad del marfil recogido. Pero, en la guerra, los nafana constituyen un cuerpo armado distinto; pertenecen a los *adonten* (vanguardia). El jefe nafana de Bondoukou continúa disfrutando de los tributos enumerados más arriba. «Gobierna» Bondoukou en nombre del rey (gobierno, por lo demás, más bien teórico, por la posición que ocupan los dyula en el reino, quienes forman la mayor parte de la población de la ciudad). Los nafana desempeñan el papel de intercesores en la corte del rey: un culpable que se refugia a su lado tiene asegurada la inmunidad durante todo el tiempo que permanezca en sus tierras. Por último, y sobre todo, no pueden ser multados.

Al lado del reino propiamente dicho, hemos de describir lo que podríamos llamar el «imperio abron». Comprende el Nasian, el Barabo, el Bini, el Bona y el Asikaso. Estos territorios están poblados por gentes de diverso origen. El Nasian es un principado kulango, cuyo jefe ha conservado las prerrogativas propias de sus homólogos anteriores de la conquista abron. El Barabo está gobernado por los dyula, llegados de Korodugu por requerimiento del *Gyamanhene* Kofi Sono. El Bini, el Bona y el Asikaso son jefaturas agni. En teoría, Nasian, Barabo y Bini dependen del jefe abron de Penango;

55. Benquet en Clozel-Villamur 1902, pág. 224.
56. *Ibid.*, pág. 211; Tauxier 1921, pág. 338.

Bona, del jefe de Ankobia, y Asikaso depende directamente del rey. De hecho, la autonomía de estas «marcas» es muy grande, y su sumisión se basa sobre todo en dos puntos: el rey o el jefe de provincia abron correspondiente constituye la instancia de apelación para las decisiones de justicia impartidas por los jefes locales; éstos, incluso, pueden ser multados. En caso de guerra, estos territorios deben prestar asistencia militar a los abron. Pero, éstos no intervienen en la designación de los jefes locales ni perciben ningún tributo. La tutela abron no supone, pues, una carga excesiva. Sin embargo, es necesario señalar que el Nasian constituiría durante largo tiempo una especie de reserva de cautivos para los abron.

Estas han sido las diversas formas que ha revestido la dominación abron. Ahora es necesario intentar precisar sus alcances, sus objetivos y sus efectos.

En primer lugar, esta dominación está basada explícitamente sobre el empleo de la fuerza. Mejor organizados y cohesionados, los abron pudieron vencer a los kulango y jamás vacilaron en recordar, durante las celebraciones de fiestas y de ceremonias políticas y religiosas, las etapas de esa victoria. No intentan, y no parece que lo intentaran nunca, disimular que gobiernan el país en virtud del derecho de conquista. Como vimos, no se apropiaron de las tierras de las que los kulango obtenían su subsistencia. Ya he citado el texto en el que Marx indica que cuando los productores directos poseen sus medios de producción y, por lo tanto, pueden satisfacer de manera autónoma sus necesidades, «son necesarias razones extraeconómicas de cualquier naturaleza» para apremiarlos en la realización de un sobretrabajo en beneficio de otros. Esta razón extraeconómica, es aquí, pura y simplemente, la razón del más fuerte.

En segundo lugar, ¿qué esperan exactamente los abron de las diversas prestaciones que exigen a las comunidades campesinas? Algunas de ellas (la entrega de las pieles de león y de pantera, la contribución con ocasión de la fiesta de los ñames) desempeñan una función evidentemente simbólica: su objeto consiste en manifestar de una manera pública y, en alguna medida, tangible, el sometimiento de los kulango y la hegemonía abron. Otras (el monopolio de las pepitas de oro, los derechos sobre el marfil, el mecanismo de las multas, las confiscaciones y el prendamiento) tienden a concentrar en las manos de la aristocracia abron, no tanto excedente o riqueza en general, sino determinadas categorías de bienes, cuya significación examinaremos más adelante. Pero esta aristocracia no obtiene su subsistencia inmediata del sobretrabajo de sus súbditos: en tiempo de carestía, los servidores de los jefes abron pueden ir a desenterrar los ñames en los campos kulango; sin embargo, esta práctica es excepcional. Por otra parte, esa aristocracia no prohíbe el acceso de los kulango a las fuentes de las que ella misma obtiene una parte

importante de sus riquezas: pueden buscar el oro igual que los abron u organizar como ellos expediciones comerciales. Además, cuando van a la guerra junto con los abron, participan en el reparto del botín. En estos diversos aspectos, ya lo veremos, la aristocracia abron se asegura una posición dominante, pero dicta medidas formales de exclusión contra sus súbditos: se trata de una supremacía *de hecho*, no de un monopolio *de derecho*. Por lo que respecta al tributo propiamente dicho, parece relativamente moderado cuando se le compara, por ejemplo, con el que en la misma época, se cobraba a los campesinos ashanti. En efecto, en el reino ashanti son percibidos numerosos impuestos que no tienen, según mi conocimiento, ningún equivalente en el país abron: por ejemplo, los derechos de pasaje exigidos a los comerciantes ashanti —y sólo a ellos— cuando vuelven de la costa;[57] una tasa del 20 % sobre el oro utilizado en la fabricación de joyas;[58] un derecho sobre el producto de la venta de los cautivos a los comerciantes fante;[59] o una porción de veinticinco nueces por carga de cola transportada al mercado de Salaga.[60] Por otra parte, al contrario de los abron, los ashanti imponen a los reinos conquistados, pesadas contribuciones, pagables en oro o en cautivos. Si recordamos que, en lo que respecta a los tributos, las aldeas kulango suministran a los reyes o a los jefes de quienes dependen una jornada de trabajo y algunos ñames por año, y que los estados satélites de Gyaman no están obligados a pagar ninguna renta, creo que coincidiremos en que los súbditos del reino disfrutan de un estatuto bastante privilegiado.

Por supuesto, diversos factores explican esta particularidad: durante ciento treinta y cinco años de su historia Gyaman estuvo sometido a la dominación de los ashanti, y sus habitantes estuvieron obligados a pagarles un tributo anual que, según Bowdich,[61] se elevaba a cien *peredwan* de oro, o sea mil libras esterlinas. Los abron no podían, sin duda, añadir sus propias exigencias a esta carga ya pesada. Pero la explicación es insuficiente: en vez de un impuesto en oro, podían haber obligado a sus súbditos y a sus vasallos a realizar prestaciones en trabajo o en productos de la naturaleza mucho más importantes que aquellas con las que se contentan. En mi opinión, su moderación tiene otro origen: lo que esperan de las comunidades que dominan, no es principalmente un excedente material (ya se trate de bienes de consumo, de producción o de prestigio), sino sobre todo una asistencia militar. Así, la explotación de los campesinos kulango encuentra una especie de límite: se detiene allí donde correría el riesgo de comprometer su asistencia militar. Este límite no sólo contiene las formas abiertas y directas de explotación, sino también sus formas indirectas y veladas; en particular, aquellas que están ligadas al ejercicio del poder judicial.

57. Bowdich, 1819, pág. 320; Wilson, 1856, pág. 177; Rattray, 1929, pág. 110-111.
58. Bowdich 1819, pág. 320; Wilson 1856, pág. 177.
59. Isert 1793, pág. 250; Bowdich 1819, pág. 320; Hutton 1821 (1832), pág. 301.
60. Rattray 1929, pág. 110-1.
61. Bowdich 1819, pág. 321 y Glosario pág. XI.

Aquí podemos recordar el destino del *Gyamanhene* Adingra Kuma que, en 1818, fue vencido por el *Asantehene* Osei Bonsu en la batalla del río Tain. Durante su reinado, Adingra se había mostrado riguroso e implacable; multiplicaba las condenas a muerte y cargaba a sus súbditos con multas abrumadoras; era conocido por su dureza y crueldad. Pero, cuando tuvo que enfrentarse con los ashanti, fue abandonado por una parte importante de sus tropas, y esta defección fue una de las razones más importantes de su derrota.

Este incidente permite comprender mejor el carácter relativamente pacífico de la coexistencia entre los campesinos kulango y sus señores abron. En primer lugar, el antagonismo que opone unos contra otros ha sido concebido, por ambas partes, como un antagonismo entre pueblos y no entre clases. Ciertamente, también existen campesinos de origen abron, pero son poco numerosos y están concentrados en el sur y en el este del país; de modo que, en Gyaman, podemos identificar en gran medida al campesinado con los kulango y a la aristocracia con los abron. Por otra parte, si bien es cierto, como ya hemos dicho, que la conquista se prolongó durante bastantes años, parece que muy pronto los kulango soportaron la hegemonía abron sin muchas dificultades. Aparte del episodio de 1818 que acaba de ser citado, no conozco, en lo que se refiere a los kulango, más que un caso de rebelión colectiva: después del desastre de 1818, la jefatura de Nasian intentó recobrar su independencia, y desde su ascensión al trono, el sucesor de Adingra, el *Gyamanhene* Kofi Forfie, debió hacer la guerra para reducir este levantamiento. Poco después de la instalación de los franceses en Bondoukou, el capitán Benkey[62] escribió:

> El Ngoulango detesta al abron, que siempre le ha explotado y le ha robado sin escrúpulos. De modo que el deseo de recobrar su independencia siempre está vivo en él.

Pero este testimonio no es del todo convincente: los nuevos ocupantes estaban muy interesados en dividir para reinar y en dirigir a los kulango contra la aristocracia abron. Evidentemente, esta inercia de los kulango se puede explicar, por lo menos en parte, por el carácter descentralizado y parcelario de su organización social. Ya hemos visto que, a su llegada, los abron destruyeron todos los poderes cuya autoridad se extendía más allá de la aldea. Pero esta inercia se vincula, también, sin duda, con la naturaleza específica de la dominación ejercida por los abron.

Porque, en definitiva, esta dominación se limitó a lo que Marx llama una dominación formal: no transformó en profundidad el modo de producción sometido a ella. Ciertamente, el papel central que, en el modo de producción de linaje, desempeñan la adquisición y la acumulación de bienes de prestigio, no fue el resultado de la

62. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 348.

intervención de la aristocracia abron, pero quizá pudo ser reforzado por el comportamiento ejemplar de la misma. Por otra parte, hemos visto cómo esta aristocracia utilizaba los conflictos de brujería, a través de los cuales se manifestaban las contradicciones propias del sistema de linaje. Quedan las relaciones de producción, que permanecieron inalteradas: los abron respetaron los derechos sobre la tierra de los kulango y no intentaron imponerles sus costumbres y creencias. Por diversos medios se apropiaron al menos de una parte del excedente producido por las comunidades kulango, pero ya hemos visto que esta apropiación estaba limitada por su interés en asegurarse el apoyo de sus súbditos en el terreno militar. De alguna manera, entre los diversos factores que determinaron las relaciones entre los kulango y los abron, el elemento decisivo fue este interés. Por lo tanto, hemos de explicar ahora este interés. Pero, sólo podremos llegar a esta explicación si examinamos el segundo modo de producción representado en la formación social abron, aquel que se basa sobre la explotación del trabajo de los cautivos.

* *

Ya hemos indicado anteriormente que la introducción de cautivos en los caseríos campesinos no transformaba fundamentalmente las relaciones de producción características del modo de producción de linaje. Pero la situación es diferente en el caso de los cautivos en poder de la aristocracia abron o de los comerciantes dyula. En el caso de ellos asistimos a un nuevo modo de producción, cuyas estructuras intentaremos describir.[63]

En primer lugar: ¿de dónde provienen, generalmente, los cautivos? Pueden ser abron o kulango, pero en la mayor parte de los casos son de origen extranjero: han sido comprados —en ese caso se les llama *dunko*— o capturados en una redada o durante una guerra —entonces se les llama *nnomum*.

Hemos visto cómo un abron o un kulango libre puede ser reducido al estado de cautivo, ya sea por su mala conducta o por la incapacidad del jefe de su caserío para pagar las multas que le han sido infligidas. Pero los cautivos «autóctonos» son poco numerosos en el país; no porque la sanción de la puesta en venta no se aplique a menudo, sino porque los castigados con tal medida son, generalmente, revendidos muy pronto al exterior del país por su mala reputación o para evitarles la tentación de huir. La gran mayoría de los cautivos, pues, está formada por extranjeros, introducidos en el reino mediante el comercio o la guerra.

¿Dónde compran los abron sus cautivos? Principalmente en

63. Me limito aquí a tomar, en una forma ligeramente resumida, los datos que he expuesto en mi contribución a la obra colectiva que prepara Claude Meillasoux sobre la esclavitud en Africa Occidental, contribución titulada «La cautividad en el reino abron de Gyaman».

Kong, pero también en Salaga e, incluso, en Bondoukou. Los cautivos ofrecidos en estos mercados proceden, principalmente, del norte, de los países gurunsi y mosi. Por las informaciones fragmentarias de que disponemos acerca del precio de los cautivos, podemos concluir que, a finales del siglo XIX, la compra de un cautivo era comparable a la compra de un caballo, de un par de asnos o bueyes, o de cuatro cargas de sal. Pero este precio está sujeto a variaciones considerables según la época. En efecto, el mercado de cautivos es muy sensible a las fluctuaciones de la oferta y la demanda: si estalla una guerra en la región, muy pronto afluirán los cautivos, lo que provocará un hundimiento de las cotizaciones. Por el contrario, la interrupción de las rutas comerciales o los períodos de paz prolongados provocan alzas importantes.

En virtud de estas incertidumbres, los abron no podían apoyarse únicamente sobre el comercio para asegurarse un recurso tan esencial como los cautivos. Otros dos métodos les procuraban un acceso directo al mismo: las redadas y la guerra.

Las redadas son operaciones «privadas» cuyo objetivo explícito es la caza de cautivos. En principo, cualquier abron puede organizar una redada. De hecho, como el financiamiento de una redada (compra de fusiles, pólvora y municiones) y el reclutamiento de los participantes corren a cargo del organizador, únicamente el rey, los jefes de provincia y los notables de alto rango tienen la autoridad y las riquezas necesarias para comprometerse en una empresa de estas características. Por otra parte, las redadas sólo se dirigen contra regiones bien determinadas: aquellas que son incapaces de hacerles frente por la debilidad permanente de su organización política y militar. Por otra parte, un rasgo constante de la política exterior de los grandes Estados akan consiste en transformar ciertas zonas vecinas en reserva de cautivos y en prohibir el establecimiento de un poder fuerte y la importación de armas. Si hemos de creer los testimonios de Binger y de Braulot,[64] la región de Nasian desempeñará durante largo tiempo este papel para el reino de Gyaman.

Las guerras, por el contrario, son «asuntos de Estado», puesto que sólo pueden ser decididas por un acuerdo unánime del rey y de los jefes de provincia. Contrariamente a las apariencias, no creo que la adquisición de cautivos constituyera, en general, su objetivo expreso. Por cierto, los cautivos representan la parte más importante del botín que produce la guerra. En principio, este botín pertenece en su totaldiad al rey y a los jefes de provincia, que han aportado lo esencial de los gastos exigidos para los preparativos de la campaña. De hecho, el reparto es normal, y si los campesinos kulango o abron parecen participar sin rechistar en las empresas militares de la aristocracia está claro que es porque también ellos esperan tener su parte. Los prisioneros hechos en el combate se reparten en partes iguales entre los guerreros responsables de su

64. Binger 1892, II, pág. 194; Braulot 1893, pág. 60.

captura y el rey o el jefe de provincia de quienes dependen. En cuanto a las mujeres y niños tomados después de la victoria, pertenecen a quien los captura. El rey y los jefes, pues, distan mucho de apropiarse de la totalidad de los cautivos de guerra; pero los contingentes que se les asigna son los más importantes y pueden formar barrios enteros en las aldeas principales. Sin embargo, ¿los abron hacen la guerra *para* procurarse cautivos? De una manera general, creo que no: interrogados sobre este punto, responden de una manera parecida a como lo hiciera el *Asantehene* Osei Bonsu a Dupuis[65] en 1820:

> No puedo hacer la guerra para capturar esclavos en el matorral, como un ladrón. Mis antepasados nunca actuaron de esta manera. Pero si peleo contra un rey y lo mato cuando es insolente, entonces, ciertamente, debo coger su oro y sus esclavos puesto que su pueblo me pertenece.

De hecho, el examen de las diversas guerras emprendidas por los abron a lo largo de su historia, revela, en el origen de la mayoría de ellas, algunas causas bien definidas ligadas a situaciones o deseos políticos determinados: sometimiento de poblaciones vecinas, rebelión contra la tutela ashanti, etc. Las únicas excepciones son las expediciones aparentemente guerreras lanzadas contra Djimini, Gyamala y Tagwana después del desastre de 1818: en ese caso, se trataba claramente de repoblar el reino devastado.

¿Cuál es la condición de los cautivos así adquiridos? Hemos visto que en los caseríos campesinos, el cautivo puede ser considerado como un joven perpetuo. Algo diferente le ocurre en el caserío del rey y de los jefes. No es que las reglas aplicadas sean diferentes: también aquí los cautivos, después de cierto tiempo y a condición de comportarse bien, pueden recibir una mujer y un pequeño lote de tierra. Pero forman en el caserío grupos mucho más numerosos: un mismo señor puede poseer varias docenas o, incluso, en el caso del rey, varios centenares de cautivos, cuya vigilancia está a cargo de sus hijos o de sus dependientes libres. No trabaja con ellos; además, la mayoría no reside junto a él; se instalan en campamentos situados en la proximidad de los campos que están a su cargo. De este modo, desaparece esta cohabitación permanente que, en los caseríos campesinos, crea lazos de carácter patriarcal entre los cautivos y los señores.

¿Cuáles son las funciones asumidas por estos cautivos en la economía del reino? En primer lugar, son quienes cultivan los campos que aseguran la subsistencia inmediata de la aristocracia abron. Antes del período colonial, los jefes abron y sus parientes próximos están dispensados de todo trabajo manual y viven enteramente del trabajo agrícola de sus cautivos, ayudados ocasionalmente por los habitantes de las aldeas de los alrededores. En

65. Dupuis 1824, pág. 163.

segundo lugar, los cautivos realizan la mayoría de los trabajos ligados a la extracción del oro. Esta se practica de dos formas en el país abron: un método consiste en filtrar el polvo de oro de los aluviones depositados por los cursos de agua que circulan por terrenos auríferos, mediante un procedimiento de lavado con cestas análogo al utilizado por los buscadores de oro individuales del siglo XIX, tanto en América como en Australia. Mientras que los hombres recogen las arenas auríferas, el lavado propiamente dicho está reservado a las mujeres y a los cautivos. Cada jefe de familia, sea cual sea su rango y origen, sea abron o kulango, puede intentar libremente conseguir oro de esta manera; aunque ha de pagar un derecho si el lugar que explota se encuentra fuera del territorio de su aldea. Sólo el rey y los jefes, como dijimos, están exonerados de este pago. Pero, por otra parte, el oro se extrae también de verdaderas minas, o más exactamente de pozos cuya profundidad media es de tres a diez metros, pero puede llegar, si creemos el testimonio de Clozel,[66] hasta veinte metros. El trabajo en el fondo de los pozos está exclusivamente a cargo de los cautivos, puesto que es a la vez muy penoso y muy peligroso: los derrumbamientos son muy frecuentes y el minero tiene escasas posibilidades de salvarse. Para localizar y, luego, para agotar un filón, es necesario cavar numerosos pozos; puesto que cada uno de estos pozos moviliza de tres a seis personas (uno o dos equipos formados por un minero, un peón encargado de remontar a la superficie los bloques de cuarzo y la tierra, y de una lavadora), sólo aquellos que disponen de una mano de obra servil y abundante pueden emprender con provecho empresas mineras. Por esta razón, aunque en teoría cualquiera es libre de dedicarse a esta empresa, de hecho la misma está reservada a los reyes, a los jefes y a los notables de alto rango. Otra tarea económica que, en una gran medida, es responsabilidad de los cautivos es el transporte de las mercancías. Ciertamente, los cautivos no son los únicos que ajoban, los hombres libres pueden hacerlo para su propio provecho o para el provecho de otro. Pero también en este caso el rey, los jefes y los notables se remiten principalmente a sus cautivos para la tarea de transportar a Kong, Salaga o a la costa los productos que quieren vender.

A excepción del tiempo dedicado a la agricultura, el trabajo de los cautivos está dirigido muy ampliamente hacia los intercambios a larga distancia, cuya red, como hemos visto, atraviesa el país abron. Esta orientación es evidente en lo que concierne al transporte. Pero ocurre lo mismo con el oro. ¿Cómo se utiliza, en realidad, el oro? Las pepitas son transformadas *in situ* en ornamentos y joyas que van a enriquecer el tesoro del rey y de los jefes; por el contrario, el polvo es introducido en el circuito de comercio de larga distancia y representa con mucho la principal exportación del reino. El polvo de oro es dirigido hacia Djenné,

66. Clozel 1905, pág. 53-4.

hacia Hausa o hacia la costa y le permite a la aristocracia abron obtener en contrapartida sal sahariana, ganado, hierro de Bobo, cautivos, telas y cuero de Kano, sal marina y, también, los productos aportados por el comercio europeo: tejidos, alcoholes, hierro y cobre en barras, armas de fuego, pólvora y municiones. Así pues, por una parte, este movimiento comercial ha permitido a la aristocracia abron acumular una amplia fracción del sobretrabajo y del excedente que arranca a sus cautivos. Pero, por otra parte, si la aristocracia desempeña un papel preponderante en este tráfico, si la parte de la que se apropia es considerablemente superior a la que toman sus súbditos, esto ocurre porque dicha aristocracia dispone del mayor número de cautivos.

¿Pero qué esperan, en definitiva, los jefes abron de la explotación de sus cautivos? En primer lugar, los bienes de subsistencia inmediata que les aporta el trabajo agrícola de estos cautivos. En segundo lugar, bienes de lujo, sal, ganado, alcoholes, y bienes que contribuyen ya sea a la producción inmediata (hierro) o a la reproducción del conjunto de la formación social (cautivos, armas), obtenidos todos a cambio del polvo de oro exportado. Por último, bienes tales como los taparrabos, adquiridos igualmente por vía del intercambio, o las pepitas de oro que son destinadas a ese atesorar ostentatorio, que considero como el objetivo final de toda la producción. En todo caso, como vemos, la explotación no tiene por objeto la acumulación de valor de cambio, la obtención de beneficios mercantiles. Cuando los jefes abron organizan expediciones comerciales hacia Kong o hacia la costa, no lo hacen para asegurarse ganancias en dinero (en cauris o en polvo de oro), sino para procurarse determinados bienes a mejor precio. En otras palabras: el valor de uso continúa dirigiendo el conjunto de la producción de los cautivos en poder de los jefes abron, tanto si esta producción es comercializada como si no lo es. Por tal razón, la explotación sigue siendo aquí relativamente moderada.

Podemos juzgarlo así si la comparamos con la que sufren los cautivos de los comerciantes dyula. En efecto: éstos también disponen de una abundante mano de obra servil, que utilizan de dos modos diferentes: en primer lugar, establecida en las pequeñas aldeas agrícolas situadas en la periferia de la ciudad de Bondoukou, realiza los trabajos agrícolas cuyo producto asegura el abastecimiento de los habitantes de la ciudad y es vendido en el mercado a las caravanas que atraviesan el país en busca de provisiones; en segundo lugar, los cautivos realizan también tareas de transporte. Pero los dyula son comerciantes y toda su actividad está orientada hacia la obtención de beneficios mercantiles. Además, los dyula tratan mucho más duramente a los cautivos que los jefes abron. Ya he citado el texto de Benquey en el que éste describe las condiciones relativamente favorables de las que gozan los cautivos de los abron y, sobre todo, los de los kulango. A continuación de este texto, Benquey escribe:

> Entre los dyula, por el contrario, no hay ningún contacto entre señores y cautivos. Estos, relegados a las aldeas agrícolas, tienen muy pocas relaciones con sus señores. El dyula es, ante todo, un comerciante muy ávido de ganancias, que intenta obtener el mayor beneficio posible de todo lo que puede vender o comprar. Ahora bien, el esclavo constituye... una inversión fácil y una fuente de importantes beneficios. Lo considera, pues, como una mercancía a la que concede exactamente la misma importancia que a una vaca o a un cordero.[67]

Aunque esta visión sea un poco lúgubre, de hecho veremos que tanto en lo que concierne a la protección que reciben como a la situación de sus hijos, los cautivos de los dyula están evidentemente en una posición de desventaja respecto de los cautivos de los abron.

¿Cómo soportan los cautivos su condición? Numerosas indicaciones sugieren que entre señores y cautivos existe una tensión que, en muchos casos, puede ser aguda. Examinaremos, en primer lugar, un cierto número de sanciones previstas contra los cautivos que se muestran «perezosos, turbulentos o poco dóciles», términos que expresan de un modo evidente cómo ven los señores la resistencia de los cautivos. Por otra parte, a veces, el cautivo intenta fugarse; ciertamente, cuando es originario del norte está limitado en la ejecución de su proyecto por las cicatrices de su rostro, que denuncian inmediatamente su procedencia y su status ante los hombres libres. Pero cuando participa, como porteador, de una expedición comercial, puede aprovecharse para intentar recobrar su libertad. En este sentido, debe notarse que las ocasiones de fuga se multiplicaron cuando en 1874 las autoridades inglesas de la Gold Coast Colony decidieron no solamente abolir la esclavitud en el territorio controlado por ellas, sino también que todo cautivo, incluso extranjero, podría reclamar y obtener su emancipación al entrar en este territorio. Así, en 1892, el *Gyamanhene* Kwaku Agyeman se queja ante el capitán británico Lang de haber «perdido un esclavo, ocasionalmente, en Cape Coast».[68] Por otra parte, como el señor es absolutamente responsable de los actos de su cautivo, éste puede acarrear considerables dificultades al señor comportándose mal voluntariamente. Por supuesto, arriesga el ser castigado duramente a continuación; pero, sin embargo, puede vengarse así de los malos tratos que le fueron infligidos, y esta amenaza puede atemperar la rigurosidad del señor. Además, los cautivos venidos del norte y, particularmente, los gurunsi, están ampliamente reconocidos como brujos temibles. Considero que todos estos aspectos manifiestan claramente la realidad del antagonismo que existe entre los cautivos a sus señores.

67. Archivos del AOF, dossier K 21.
68. Informe de Lang, 17 de noviembre de 1892, PRO, CO, African West n. 435.

Pero, más allá de estos actos de defensa individual ¿cabe hablar de una resistencia colectiva y organizada por parte de los cautivos? Por lo que respecta al reino abron, las informaciones de las que dispongo no permiten responder a esta pregunta; pero el estudio de los documentos relativos al reino ashanti permite pensar que la eventualidad de una rebelión masiva de los cautivos dista mucho de ser considerada como una mera hipótesis por los amos de la región. En vísperas de la guerra de 1818 entre ashanti y abron, el *sannahene* (tesorero) Apoku informó a Hutchison que «numerosos esclavos se han sublevado, se han alineado bajo el estandarte de los buntoko y van a combatir contra (los ashanti)»; y añade que, en su opinión, «hay demasiados esclavos en el país» y que los ashanti «quieren deshacerse de algunos de ellos, puesto que podrían provocar gran cantidad de desórdenes».[69] Después de la victoria, el *Asantehene* Osei Bonsu justifica ante Dupuis el rigor con que ha tratado a los prisioneros, diciendo: «¿Qué puedo hacer? Si no los mato o los vendo, se volverán poderosos y matarán a mi pueblo».[70]

Esta perspectiva explica, quizá, la actitud relativamente ambigua de la aristocracia abron hacia sus cautivos. En primer lugar, dispone contra ellos de todo un arsenal represivo, cuyos principales elementos podemos enumerar. El cautivo que se comporta mal puede ser víctima, ante todo, de diversos castigos físicos: privación del alimento, golpes, colocación de hierros o de argollas;[71] si reincide, se le revende en Wenchi o en Odumasi; y en caso de crímenes graves, su señor lo entrega al rey o al jefe de provincia del que depende y, entonces, es sacrificado sobre la tumba o en los funerales del primer gran personaje que muera.

Pero, por otra parte, las instituciones abron ofrecen al cautivo, tomado individualmente, toda una serie de recursos que le permiten mejorar sensiblemente su suerte. En principio, sólo puede ser condenado y ejecutado por un tribunal real.[72] Un señor que matara a su cautivo en un acceso de cólera tendrá que pagar al soberano la multa que castiga todos los homicidios, cualquiera sea la víctima. Por otra parte, un cautivo maltratado puede cambiar de señor; pedirá a un hombre libre por él escogido que lo tome a su servicio e invocará la muerte de éste en el caso de que no acepte el pedido; por último, apoyará su petición pronunciando uno de los grandes juramentos del reino; en tal caso, el nuevo señor está obligado a aceptar la oferta que se le hace y a indemnizar al antiguo señor. También hay en Gyaman un cierto número de lugares de asilo —Barabo—,[73] y personas habilitadas para desempeñar ante la justicia real el papel de intercesores —los jefes

69. Hutchison, en Bowdich 1819, pág. 382.
70. Dupuis 1824, pág. 164.
71. Tauxier 1921, pág. 326 nota.
72. Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 222; Tauxier, pág. 326, nota.
73. Tauxier 1921, pág. 358 nota.

de Suma, de Kwatwoma, de Sunyani, de Tefuhene, el imán de Bondoukou—. El criminal, hombre libre o cautivo, que logra refugiarse en estas tierras o junto a estos personajes estará a salvo todo el tiempo que permanezca bajo su protección. Aunque la existencia de estos recursos confirma también la realidad del antagonismo, contribuye por otra parte a reducir su crudeza y a neutralizar los conflictos que pudieran derivarse del mismo. Debe notarse, además, que en general la justicia real no se inmiscuye en los asuntos interiores de los dyula, a menos que ellos mismos soliciten tal intervención: por esta razón, los cautivos de los dyula están menos protegidos que los de los abron.

La mejora progresiva de la suerte de los cautivos y, sobre todo, de la de sus descendientes limita también la amplitud y la vivacidad del enfrentamiento entre señores y cautivos. Como dijimos, después de un cierto tiempo, el cautivo recibe una esposa y puede, así, fundar una familia. Mediante esta acción, el señor no intenta asegurar la reproducción «natural» de sus cautivos, puesto que, como veremos, los hijos de los cautivos no son cautivos. Se trata más bien de fijar al cautivo, de integrarlo al caserío: la huida es más difícil para un hombre cargado de familia que para un hombre solo. En el terreno económico, el cautivo que se ha mostrado digno de confianza recibe por de pronto una parcela de tierra y luego la autorización para comerciar por su cuenta, con la obligación de entregar a su señor una parte de sus ganancias. De este modo puede acumular un peculio que administrará libremente. Algunos cautivos, incluso, llegan a reunir riquezas suficientes como para comprar, a su vez, cautivos. En conjunto, aunque la emancipación es desconocida en el país abron y aunque sólo los cautivos de origen abron o akan pueden ser rescatados mediante pago por sus parientes cercanos, el cautivo puede mejorar sensiblemente su condición a lo largo de su vida. Algunos —pero en muy pequeño número— pueden, incluso, convertirse en consejeros no oficiales, pero escuchados, del rey y de los jefes o acceder al status de *kra*: el *kra*, que es una especie de doble de su señor, lleva la misma existencia que éste; se supone que desvía hacia su propia persona los peligros que acechan a su señor y, dada la estrechez de sus relaciones, puede ejercer una influencia real sobre él.

Sin embargo, el cautivo que ha conseguido ganar algo no está completamente a salvo de un brusco cambio de fortuna. Sus bienes le pueden ser quitados; puede ser separado de su mujer, revendido y, aunque siempre se haya comportado de un modo irreprochable, corre el riesgo de ser sacrificado durante los funerales de su señor o de cualquier gran personaje: este es, incluso, el ineludible destino del *kra*, quien necesariamente debe seguir a su doble hasta el más allá. Por el contrario, los descendientes de los cautivos (*dunko-ba*) no son revendidos ni sacrificados, a menos que hayan cometido algún crimen; pero, en este aspecto su estatuto no

se distingue del de los hombres libres. Cuando llegan a la edad adulta, reciben a la vez un pedazo de tierra y el derecho de comerciar; a diferencia de sus padres, pueden contraer matrimonios estables; los trabajos penosos, sucios o peligrosos ya no les son impuestos.[74] Esta asimilación progresiva de los descendientes de los cautivos prosigue y se acelera a medida que pasan las generaciones, de tal modo que, finalmente, los *dunko-ba* llegan a incrementar los efectivos de las comunidades agrícolas. Pero, sin embargo, también en este caso la suerte de los cautivos de los dyula es diferente: aunque su condición y la de sus descendientes mejoran con el tiempo, nunca llegan a igualar el estatuto de hombres libres; y la situación de los descendientes de los cautivos en la comunidad permanece marcada por una inferioridad indeleble.

Con esta emancipación gradual de los descendientes de los cautivos, encontramos una de las contradicciones más sobresalientes de la sociedad abron. Hemos visto que la aristocracia abron obtenía su riqueza fundamental de la explotación del trabajo de sus cautivos. Como la productividad de este trabajo varía poco, la aristocracia está interesada en mantener e incrementar la mano de obra cautiva. Ahora bien: se prohíbe la utilización para este fin del medio seguro y poco oneroso que consiste en la simple reproducción «natural» de los cautivos que ya posee. La razón de esta actitud me parece de orden político. Hemos enumerado las diversas formas que asume en el país abron la resistencia de los cautivos: ésta hubiera sido innegablemente más fuerte y más peligrosa si el status servil hubiera sido hereditario, puesto que entonces la clase de los cautivos hubiera tenido una continuidad real a lo largo del tiempo y, en consecuencia, hubiera sido capaz de una iniciativa y una acción colectivas. A su llegada al país, los cautivos, procedentes de regiones muy diferentes, no se conocen entre sí, no hablan la misma lengua, no comparten las mismas creencias ni las mismas costumbres: por lo tanto les es difícil unirse. Pero si transmitieran su status a sus descendientes, estos factores de desunión desaparecerían en la generación siguiente: nacidos en el mismo caserío, sometidos a las mismas reglas, los hijos de los cautivos podrían, mucho más fácilmente que sus padres, unirse contra sus señores. Pienso que las estructuras políticas y sociales de los abron no son lo suficientemente sólidas como para afrontar con éxito una amenaza de este género. La aristocracia abron forma, dentro del conjunto de la población del reino, una pequeña minoría. No dispone de un ejército permanente, y el Estado abron sólo es, de hecho, una confederación bastante laxa de provincias que conservan una autonomía bastante amplia. Por todas estas razones, los abron de alto rango no pueden correr el riesgo de mantener en el centro mismo del reino una clase de verdaderos esclavos, como aquellos cuyas insurrec-

74. Archivos AOF, dossier K 21; Tauxier 1921, pág. 329 nota.

ciones ponían en peligro la existencia misma de la Roma republicana. Si los dyula pueden mostrarse más atrevidos en este terreno, ello se debe sin duda a que sus cautivos están concentrados alrededor de las ciudades y su vigilancia resulta más fácil, y también al hecho de que su pertenencia común al Islam les da una cohesión mayor.

Pero la integración de los descendientes de los cautivos a la sociedad de los hombres libres lleva consigo una consecuencia importante: al no poder confiar a los *dunko-ba* las mismas tareas (trabajo agrícola al servicio de los señores, extracción del oro, transporte) que a sus padres, la aristocracia abron está obligada, a cada generación, a reconstituir su reserva de cautivos. Ahora bien: como vimos, esta reconstitución se apoya sobre el uso de la fuerza militar. De una manera más general, de la potencia guerrera dependen, precisamente, el establecimiento de relaciones de cautividad, la protección contra eventuales sublevaciones y, por último, la reproducción regular de los cautivos. Se comprende así la naturaleza específica del Estado abron y, a la vez, la naturaleza de las relaciones entre el modo de producción, basado sobre la explotación de los cautivos, y el modo de producción de linaje, dentro de la formación social.

En Gyaman, en efecto, la aristocracia dominante es, ante todo, una aristocracia militar. La estructura del Estado está calcada sobre la del ejército, y las subdivisiones del primero corresponden a los cuerpos del segundo: cada provincia ocupa un lugar determinado, y siempre el mismo, en el terreno de batalla. La bravura es la virtud más estimada y constituye el medio más seguro del que dispone un hombre libre de baja extracción social para atraerse los favores del rey y elevarse en la jerarquía social: un combatiente valeroso, por ejemplo, recibirá las funciones de *safohene* (capitán), que implican el mando de una compañía en tiempo de guerra y, en tiempo de paz, la administración de una decena de aldeas. El rey y los jefes, que soportan los gastos del equipamiento de los guerreros, dedican una parte importante de sus recursos a la compra de armas y de pólvora, y una de las orientaciones más constantes de la política exterior abron es la búsqueda de un acceso libre a los puertos en los que los europeos desembarcan fusiles y municiones. Ciertamente, los abron intentan asegurarse de este modo los medios para resistir al imperialismo de los ashanti, pero también el asegurarse la superioridad militar que garantiza el éxito de sus redadas contra sus vecinos del norte y del oeste. Por último, en el plano ideológico, la exaltación de las victorias pasadas y la búsqueda de la ayuda de los antepasados y de las fuerzas sobrenaturales en vista a las futuras guerras, son los aspectos más importantes de toda la actividad ritual y religiosa del Estado.

Por otra parte, hemos mostrado que lo que la aristocracia abron esperaba sobre todo de sus vasallos y de sus súbditos libres era

un concurso de tipo militar, y hemos explicado también la relativa levedad del tributo exigido a las comunidades campesinas y a los principados satélites. Ahora bien: la aristocracia abron concede tanta importancia a este concurso porque es la condición para una reproducción regular de las relaciones de servidumbre. La necesidad de asegurarse esta reproducción es la que determina, en definitiva, la cantidad de excedente que arranca a las comunidades campesinas y la forma de esta extorsión. En total, hemos distinguido dos modos de producción en la formación social abron: uno, de linaje y tributario; el otro, esclavista. Ahora vemos que el funcionamiento del primero está subordinado a las exigencias de la reproducción de las relaciones sociales que constituyen el segundo. Podemos concluir que la formación social abron está dominada por este modo de producción de tipo esclavista que acabamos de describir, ya que se organiza en función de él. En este sentido, las breves indicaciones que se acaban de ofrecer sobre la naturaleza del Estado abron confirman los resultados alcanzados al examinar el estatuto de las comunidades campesinas: las relaciones de cautividad están basadas sobre el empleo de la fuerza; ahora bien, la naturaleza del Estado, así como el estatuto de las comunidades, están determinados por las necesidades de este empleo de la fuerza.

El análisis del desarrollo de las fuerzas productivas en el reino abron precolonial, esbozado al principio de este estudio, hacía prever una conclusión de esta naturaleza. Habíamos indicado entonces que, en función de la abundancia de tierras y de la simplicidad de los instrumentos de producción, la fuerza de trabajo era el factor principal del proceso de trabajo; que la eficacia de éste estaba en función del volumen y de la concentración de la mano de obra y de la amplitud de la cooperación en el trabajo; y, por último, que la dependencia personal era el medio privilegiado para controlar a los hombres y, por ello, para la extorsión de excedente. Ahora bien: en el modo de producción de linaje existe una dependencia clara de los jóvenes y de las mujeres respecto de los adultos; pero el carácter segmentario de la organización social reduce el número de trabajadores que pueden estar reunidos bajo una misma dirección. Ciertamente, existen diversas formas de asociación que permiten reunir varios grupos elementales de trabajo, pero la movilización efectuada de este modo, además de ser ocasional, no va más allá de unos límites muy estrechos. Por otra parte, la autonomía relativa que conservan las mujeres y los jóvenes, y la emancipación progresiva de éstos, constituyen un obstáculo para la explotación de la que son víctimas. Mediante el establecimiento de relaciones de cautividad, que constituyen la forma más acabada y más rigurosa de dependencia personal, estos límites y obstáculos pueden ser ensanchados sensiblemente. En otras palabras: sobre la base de las fuerzas productivas existentes, el modo de producción basado en estas relaciones de cautividad es

el que permite, a la vez, una productividad más elevada y una explotación más desarrollada. Por esta razón, se comprenden fácilmente las razones de su hegemonía.

Hasta el momento, hemos considerado los modos de producción presentes en la formación social abron desde el punto de vista, sobre todo, de las clases dominadas. Para concluir quisiera evocar rápidamente el estatuto de la clase dominante.

Esta comprende, en realidad, dos fracciones netamente diferenciadas: la aristocracia abron y los comerciantes dyula. La aristocracia abron, como vimos, detenta el monopolio del poder político. De hecho, se compone de todos aquellos que de una forma u otra ejercen este poder: el rey, los dignatarios que lo rodean —*okyeame* (portavoz), *gyasehene* (intendente), *sannahene* (tesorero)—, sus servidores —*asokwafo* (músicos), *akofranafo* (porta-espada) *brafo* (verdugos), mensajeros, etc.—, los cuatro jefes de provincia, que tienen a su vez, en más pequeño número, sus dignatarios y sus servidores, los *safohene* (capitanes), que mandan cada uno de cinco a diez aldeas en nombre del rey y de los jefes. Ya hemos subrayado el carácter militar de esta aristocracia y hemos descrito las relaciones que mantiene con sus súbditos y sus cautivos. Quedan por analizar dos puntos: ¿Cuáles son sus estructuras internas y cómo está organizada? ¿Cómo se distingue de las clases dominadas en el plano de la vida social cotidiana?

Por lo que respecta a la primera pregunta, dada la rigurosa coincidencia entre la pertenencia a la aristocracia y la detentación del poder político, podemos considerar que el sistema político y la arquitectura del Estado abron, o en otras palabras, la adecuación y el equilibrio de las relaciones entre los diversos detentadores del poder, constituyen claramente la organización interna de la clase dominante. Ahora bien, hay cuatro aspectos fundamentales:

a) El territorio de las diferentes provincias no es continuo. Cada una está compuesta de enclaves enredados. De todos modos, el dominio real propiamente dicho tiene la configuración de una estrella cuyas ramas rodean los elementos desconectados de las otras provincias. Dada esta disposición del espacio político, las tentativas de secesión resultan muy problemáticas.

b) La autonomía de las provincias es muy grande. El rey no interviene en la designación de sus jefes, y éstos ejercen en su territorio la mayor parte de las prerrogativas que el rey ejerce en su dominio. En el orden judicial, teóricamente se pueden apelar ante el rey las sentencias producidas por los jefes de provincia, pero en general éste confirma las sentencias de sus subordinados. Por último, las principales decisiones políticas —la entrada en guerra, la conclusión de una alianza— deben ser tomadas por unanimidad.

c) Las reglas para la sucesión del trono, que establecen un sistema de rotación y de alternancia entre los numerosos niveles

de los diversos segmentos del matrilinaje real, ensanchan las bases de la dinastía, e interesan a un gran número de pretendientes eventuales en la integridad y la prosperidad del reino. Estas reglas permiten localizar los conflictos de sucesión sólo en el segmento que se encuentra en la posición de sucesor. Por último, las reglas de sucesión aseguran la continuidad de la política del reino: todo soberano que abusara de su poder o que intentara vías muy originales expondría a sus parientes cercanos a las represalias de su sucesor y se arriesgaría a que su obra quedara anulada por éste. De hecho, el análisis de la política exterior del reino y de sus principales orientaciones —la lucha contra la tutela ashanti, la alianza con Kong— muestra que esa política ha sido seguida por los reyes sucesivos, independientemente de su segmento de origen. Por otra parte, los conflictos que podemos reconstruir no se dan entre unos segmentos y otros: los antagonistas proceden tanto de unos como de otros. Es necesario señalar que los mismos principios de rotación y de alternancia se aplican tanto en lo que concierne a los jefes de provincia como a los grandes dignatarios del reino; de este modo, de pariente en pariente, toda la aristocracia está asociada permanentemente al funcionamiento del sistema.

d) Los *safohene* obtienen su título a cambio de los servicios militares o financieros ofrecidos al rey y a los jefes, y pueden transmitirlo a sus descendientes. Los detentadores del poder supremo tratan de evitar que se constituya una jerarquía paralela de hombres ricos al lado de la jerarquía política: más allá de un cierto límite, la riqueza debe ser puesta al servicio del poder, y su poseedor debe integrarse a la jerarquía política, bajo pena de exponerse a multas o a procesos de brujería que entrañarían la confiscación de sus bienes.

El efecto de estas disposiciones, si no su objetivo —es el de asegurar a la aristocracia abron ese mínimo de cohesión sin el cual, teniendo en cuenta su situación minoritaria, no estaría en condiciones de mantener su hegemonía. Pero la medalla tiene su otra cara: el inmovilismo. La estructura política del reino, edificada hacia mediados del siglo XVIII, no volverá a ser modificada, y su política exterior será siempre la misma. En el interior, los abron no lograrán establecer una verdadera autoridad administativa como la que organizaron los ashanti a partir del reinado de Osei Kwadio.[75] De hecho, su sistema político permanece profundamente marcado por sus orígenes de linaje y segmentario; además, las relaciones entre las partes constituyentes están pensadas en términos de relaciones de parentesco: tal jefe es el «hijo» del rey; tal dignatario, su «sobrino». Aunque todo esto implica una cierta flexibilidad, también implica una parálisis.

¿Cómo se distingue esta aristocracia de las clases dominadas en el plano de la vida social? Sin duda, por una especie de efecto

75. Sobre este punto, Cf.: Wilks 1966, pág. 216 y ss.

provocado por la distancia, creo que tendemos a subestimar la amplitud de la separación que hay entre las clases en el plano del estilo y del nivel de vida. En primer lugar, los miembros de la aristocracia no trabajan con sus manos. Por otra parte, se benefician de una alimentación más rica y más abundante: mientras comen ñame y carne, los cautivos deben contentarse a menudo con mandioca y pescado seco. Los primeros utilizan vajilla importada de Europa; los segundos usan calabazas y escudillas de barro o de madera. Las residencias de los miembros de la aristocracia son más espaciosas, más sólidas, y con más mobiliario: sillas, mesas, cojines, etc. El rey, los jefes y sus parientes cercanos duermen en camas, mientras que los campesinos y los cautivos reposan sobre esteras. La clase aristócrata viaja en palanquines llevados por sus servidores. Las diferencias sociales se manifiestan también en el plano de la vestimenta y del adorno: los grandes poseen vestidos suntuosos, sederías, diademas hechas con hilos de oro, sandalias igualmente incrustadas de oro, anillos, brazaletes, collares de oro y de perlas, doseles de terciopelo ricamente decorados; los campesinos y los cautivos, el tapasexos de piel batida, cotonadas groseras, abalorios. Por último, una etiqueta estricta preside las entrevistas entre inferiores y superiores; los primeros sólo se presentan a los segundos con la espalda descubierta y los pies descalzos, y sólo se dirigen a ellos a través del portavoz autorizado.

Consideremos, para finalizar, las comunidades dyula. No nos detendremos en su organización interna, bastante conocida en la actualidad;[76] sólo evocaremos brevemente sus relaciones con la aristocracia abron. Son más bien relaciones de alianza que relaciones de sujección. Ciertamente, los dyula están sometidos a la autoridad del rey, que interviene como instancia de arbitraje supremo en sus conflictos. Deben al rey asistencia militar en tiempo de guerra; los de Bondoukou constituyen un cuerpo especial que pertenece a la vanguardia; los de Barabo forman parte de las tropas de la provincia de Penango. Pero disponen de un gran número de privilegios. El imán de Bondoukou es el intercesor ante el rey: de hecho, si no de derecho, los dyula no son castigados con multas y no se les puede sacrificar durante los funerales de los grandes personajes. Por último, y sobre todo, no están gravados con ningún impuesto. Los dyula, como vimos, son exclusivamente comerciantes; ahora bien, en el país abron no existen ni peajes ni derechos sobre las mercancías. Por encima de todo, los dyula desempeñan un papel activo en los asuntos políticos del reino. El imán de Bondoukou es miembro titular del consejo del rey y de los jefes; además, muchos *karamoko* están presentes en la corte del *Gyamanhene* y de los jefes de provincia como consejeros y proveedores de *safi* (amuletos). Aportan a sus huéspedes una «asis-

76. Sobre este punto, Cf.: Benquey, en Clozel-Villamur 1902, pág. 287 y ss.; Tauxier 1921, pág. 227 y ss.; Marty, 1922, pág. 217 y ss.

tencia sobrenatural», esencial en caso de guerra, contra la sequía, las epidemias, etc. Esta asistencia está retribuida mediante dones en polvo de oro y les permite estar al abrigo de las multas. Sin embargo, su influencia está limitada en dos sentidos: todo abron que se convierte al Islam queda automáticamente excluido de toda función política, puesto que ya no puede cumplir las tareas rituales inherentes a tales funciones; por otra parte, la capital del reino y las de las provincias nunca han estado en Bondoukou.

Para describir la relación que les une a los dyula, los abron dicen: «Los dyula son las mujeres del rey, lo que, en el país akan, expresa simultáneamente una cierta subordinación, pero sobre todo una rigurosa complementariedad. Ya habíamos señalado esta complementariedad en el nivel económico: gracias a los comerciantes dyula, la aristocracia abron puede «vender» en los mercados exteriores el sobreproducto que arranca a sus cautivos. Inversamente, al mantener el orden en el territorio y garantizar la libre circulación de las caravanas, la aristocracia abron contribuye al flujo regular del tráfico y, por lo tanto, al enriquecimiento de los dyula. La interdependencia económica se traduce en una estrecha cooperación en el plano político, que resistirá todas las pruebas sufridas por el reino abron, incluso la invasión samoriana. Por todas estas razones, podemos admitir que los dyula realmente forman parte de la clase dominante; pero no son el elemento decisivo, puesto que, a excepción de las aldeas agrícolas instaladas alrededor de Bondoukou, se limitan a la distribución y a la circulación y no intervienen en la producción. Por esta razón, a pesar de su presencia, la economía del reino no ha llegado a convertirse en una economía de mercado, y hasta el principio de la era colonial siguió dominada por el valor de uso.

* *

A este cuadro, sólo añadiré unas palabras como conclusión. Si nos limitamos a la infraestructura económica del reino abron, es fácil reconocer la existencia de relaciones de explotación y, por lo tanto, de clases. Pero si el análisis en términos de clase sólo produjese resultados de este género, no merecería mayor interés. Su pretensión debe ser mucho más vasta: debe poner de manifiesto las formas específicas que, en cada modo de producción, asumen los antagonismos de clase detectados, así como los límites de tales antagonismos. Pues, por ejemplo, en el caso del reino abron, la dificultad no consiste en identificar la presencia de clases, sino en comprender por qué su oposición no se transforma en un conflicto abierto y generalizado. Hemos propuesto dos series de explicaciones para este hecho: en el nivel económico, el valor de uso continúa dominando la producción, y la explotación tiende, pues, a mantenerse constante; en el nivel político, los grupos sociales concretos por medio de los cuales las clases se realizan o

se encarnan, no tienen la cohesión ni la permanencia que podría permitir la aparición de una verdadera conciencia colectiva. Por otra parte, la naturaleza de estos grupos tiene el efecto de ocultar la realidad de las clases. Incluso en el caso de los cautivos, la oposición entre autóctonos y extranjeros continúa enmascarando, en una cierta medida, la oposición entre explotadores y explotados. Estas explicaciones, por supuesto, no son más que hipótesis que será necesario verificar, enriquecer y completar. Por mi parte, estaría satisfecho si hubiera podido mostrar, por lo menos, la necesidad de proponerlas. Puesto que, al utilizar la noción de clase para comprender las formaciones sociales precapitalistas, reducimos inevitablemente la distancia que las separa de la formación capitalista. Pero el análisis marxista no puede limitarse a la localización de similitudes; también, y por encima de todo, se verificará cuando sea capaz de restituir esas particularidades, esas diferencias específicas que hacen que cada una de las formaciones sociales consideradas sea una «esencia singular».

BIBLIOGRAFIA

ALLAND, A. 1965. «Abron Witchcraft and Social Structure», *Cahiers d'études africaines* 5 (4): 495-502.

— 1972. *The Human Imperative*. Nueva York: Columbia University Press.

ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. 1972. *Reading «Capital»*. Londres, New Left Books. (Tr. cast. *Para leer «El Capital»* México: Siglo XXI.)

BINGER, L. 1892. *Du Niger au Golfe de Guinée*. 2 vols. París: Hachette.

BOWDICH, T. 1966 (1819). *A Mission from Cape Coast Castle to Ashantee*, 3.ª ed. Londres: Murray.

BRAULOT, CAP. 1893. *Rapport de mission*. Archives FOM, Côte d'Ivoire 3 (3).

BUKHARIN, N. 1969. *Historical Materialism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

BUSIA, K. 1968 (1951). *The Position of the Chief in the Modern Political System of Ashanti*. 2.ª ed., Londres: Oxford University Press.

CLOZEL, F. J. 1906. *Dix ans à la Côte d'Ivoire*. París: Challamel.

CLOZEL, F. J. y VILLAMUR, R. 1902. *Les coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire*.

DUPUIS, J. 1967 (1824). *Journal of Residence in Ashantee*. 2.ª ed. Londres: Cass.

ENGELS, F. 1969 (1878). *Anti-Dühring*. Londres: Lawrence & Wishart.

— 1972 (1884). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Londres: Lawrence & Wishart.

GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE L'AOF. 1906. *La Côte d'Ivoire*. Notices publiées à l'occasion de l'exposition coloniale de Marseille. París: Imprimerie Crete.

HUTTON, W. 1821. *Voyage to Africa*. (Trad. francesa citada: *Nouveau voyage en Afrique*. París: Imprimerie de Chassaignon, 1832.

ISERT, P. 1793. *Nouveau voyage en Guinée et dans les îles caraibes*. París: Maradan.

JOSEPH, G. 1915. Villes d'Afrique: Bondoukou. Bulletin du Comité de l'Afrique française.
LENIN, V. I. 1971 (1919). A Great Beginning. *Selected Works*, Vol. III: 219-42. Moscú: Progress Publishers.
MARTY, P. 1922. *Études sur l'Islam en Côte d'Ivoire*. París: E. Leroux.
MARX, K. (1867). *Capital*, Vol. I.
— (1894). *Capital*, Vol. III. 3 vols. Nueva York: International Publishers.
— 1973 (1857-8). *Grundrisse*. Harmondsworth: Penguin Books con New Left Review.
MARX, K. y ENGELS, F. 1965. *Marx-Engels: Selected Correspondence*. Moscú: Progress Publishers (1955).
— 1969. *Selected Works*, Vol. I. Moscú: Progress Publishers.
MEILLASSOUX, C. 1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*. París: Mouton.
POULANTZAS, N. 1972. *Political Power and Social Classes*. London: New Left Books. (Tr. cast. *Poder político y clases sociales*. Madrid: Siglo XXI.)
RATTRAY, R. S. 1969 (1929). *Ashanti Law and Constitution*. 2.ª ed., Oxford: Clarendon Press.
REY, P.-P. 1971. *Colonialisme, néocolonialisme, et transition au capitalisme*. París: Maspéro.
TAUXIER, L. 1921. *Le Noir de Bondoukou*. París: Leroux.
TERRAY, E. 1969. «L'organisation sociale des Dida». *Annales* de l'Université d'Abidjan, series F 1 (2).
— 1972 (1969). *Marxism and «Primitive» Societies*. Nueva York: Monthly Review Press. (Tr. cast. Buenos Aires: Losada.)
WILK:, I. 1966. «Aspects of Bureaucratization in Ashanti in the Nineteenth Century». *Journal of African History* 3 (2).
WILSON, J. L. 1856. *Western Africa*. Nueva York: Harper.

JOEL KAHN

LA ESCALA ECONOMICA Y EL CICLO DE LA PEQUEÑA PRODUCCION DE MERCANCIAS EN SUMATRA OCCIDENTAL

En un pasaje, hoy famoso, de *El 18 Brumario,* Marx escribió:

> Los campesinos pequeño-propietarios forman una enorme masa, cuyos miembros viven en condiciones similares, pero sin que existan numerosas relaciones entre ellos. Su modo de producción les aísla en lugar de llevarlos a una interacción... En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que separan sus modos de vida, sus intereses y su cultura, de los de las otras clases y les colocan en una oposición hostil hacia éstas, en esa medida forman una clase. En la medida en que existe una mera interconexión local entre estos campesinos pequeño-propietarios y que la identidad de sus intereses no requiere ninguna comunidad, ningún vínculo nacional y ninguna organización política entre ellos, en esa medida no forman una clase (1951: 302-3).

Al resumir varios estudios sobre sociedades campesinas, Peter Lloyd concluye que estas sociedades se caracterizan por el «aislamiento social de la familia individual y por la intensidad de la competencia entre familias. La cooperación es mínima» (1971: 40).[1] En lugar de apresurarse a concluir que esto es válido en general para las sociedades campesinas, los antropólogos deberían considerar el comentario de Alavi a la afirmación de Marx: «Sería una equivocación interpretar este pasaje como una afirmación de los atributos universales de los campesinos... Debería tenerse en cuenta que esta afirmación fue formulada para referirse, específica-

1. Lloyd (1971: 40). Para conclusiones similares, ver Foster (1960) y Rubel *et al.* (1968).

mente, al campesinado francés y en el determinado contexto de su papel en un momento de crisis de la historia de Francia» (Alavi 1973: 26).

En este artículo me propongo investigar este problema de la escala de organización social con referencia especial al material procedente del trabajo de campo realizado en una aldea de la Sumatra Occidental.[2] También intentaré analizar el material en un marco histórico más amplio, para mostrar cómo un modo de producción determinado produce un desarrollo cíclico de las fuerzas productivas, de forma que, en algunos períodos, las unidades productoras son de pequeña escala, mientras que en otros la escala de los grupos productores crece. Aunque, al estudiar una aldea malaya de Jelebu, Swift escribe que «la pequeña escala de organización es el rasgo más sorprendente de la economía campesina» (1965: 26), yo sugeriría que la escala varía de acuerdo con un conjunto determinado de condiciones históricas. El movimiento cíclico es, en parte, el resultado de un conjunto de relaciones de producción, pero también es el resultado de la interacción con otros modos de producción en la formación social indonesia.

Finalmente, la utilidad de este modelo[3] será puesta a prueba con referencia al desarrollo de las fuerzas productivas en un sector de la producción, el de los herreros, y al mismo tiempo ofreceré una alternativa a la explicación que da Swift del desarrollo de Sumatra Occidental.[4]

I

Mi trabajo de campo se desarrolló entre los Minangkabau de la provincia indonesia de Sumatra Occidental. En esta parte de mi artículo me voy a concentrar en una sola pequeña ciudad (*nagari*) en el distrito montañoso de Agam. Aquí es donde se concentra la producción de implementos de acero para toda la provincia, en el *nagari* de Sawah Lawas. Sawah Lawas está situado en el borde de una altiplanicie y centrado, física y socialmente, en el mercado y ciudad administrativa de Bukit Tinggi. Fundada por los holan-

2. El trabajo de campo se llevó a cabo en Sumatera Barat, entre diciembre de 1970 y julio de 1972. Fue financiado por una beca de investigación del Proyecto Londres-Cornell para los Estudios del Sudeste Asiático, y patrocinado en Indonesia por la Academia Indonésica de Ciencias. El autor quisiera aprovechar esta oportunidad para agradecer al Dr. M. Bloch, al Profesor A. E. Kahn, al Sr. Clive Kessler y a los miembros de la editorial colectiva de *Critique of Anthropology* por leer varios borradores del artículo y ofrecer sugerencias de gran ayuda.

3. Principalmente, me he inspirado en las obras de Godelier (1972) y Balibar (1972) para la formulación de la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

4. En un pequeño artículo sobre los minangkabau, Swift (1971) ha presentado un breve análisis de la economía y de las particulares capacidades económicas de Minangkabau como grupo étnico. Sus formulaciones se presentarán en la última parte de este artículo.

deses en el emplazamiento de un antiguo *nagari,* Bukit Tinggi continúa siendo el centro mercantil para toda la superpoblada área de la altiplanicie.

Se llega a Sawah Lawas por una carretera parcialmente pavimentada, por la que circulan pequeños autobuses a intervalos regulares, especialmente los días de mercado. El viaje dura unos veinte minutos, incluyendo las frecuentes paradas.

La ciudad está dividida, por cuestiones administrativas, en cinco secciones (*kampuang*), cada una con un jefe designado por el alcalde. La sección mayor alberga una población residente de unas 3.000 personas y en ella se concentra la industria de la forja. El mayor grupo ocupacional masculino está integrado por buhoneros y pequeños comerciantes que viven fuera de la ciudad misma,[5] pero vuelven a ella periódicamente. De los hombres que trabajan y residen permanentemente, el 60 o 70 % se ganan la vida, sobre todo, en la producción de herramientas de acero para el mercado. Además de los comerciantes que viven en la ciudad, hay otros grupos ocupacionales que incluyen carpinteros, sastres (muchas jóvenes cosen prendas para vender en Bukit Tinggi), granjeros y empleados gubernamentales, tanto en activo como retirados.

La sección de Sawah Lawas ha de importar gran parte de sus alimentos. Las 150 hectáreas de arrozales irrigados que hay dentro de sus límites, están divididas en pequeñas parcelas, muchas de las cuales se trabajan sólo para la subsistencia. Sin embargo, el cultivo de subsistencia proporciona a la familia media arroz para sólo dos meses por año. Así pues, otras fuentes de ingresos son fundamentales para proporcionar el dinero que permita tanto arroz como otros bienes necesarios.

Para la mayoría de los hombres la forja llena esta necesidad. Los herreros fabrican hachas, hoces, azadas, arados, machetes, cuchillos y otros implementos usados en las cocinas y en los campos de toda el área. En realidad, se venden en toda la isla de Sumatra.

Las técnicas varían levemente según el tipo de utensilios fabricados. Todo el trabajo está relacionado con la forja y el acabado de los restos de acero en utensilios de acero para el mercado. La forja se hace en un pequeño taller, el *apa basi,* que normalmente es una choza con techo de paja, paredes de bambú y suelo de tierra apisonada. El acero se calienta con fuego de carbón en un horno abierto, mantenido a la temperatura adecuada mediante un par de fuelles de pistón manuales.

Un conducto va desde el fondo de los fuelles a un punto del horno situado justamente bajo el fuego. El acero, calentado al rojo

5. Los minangkabau son famosos en toda Indonesia por una forma particular de migración temporal (*marantau*). Mochtar Naim (ver Naim, 1971) ha emprendido un trabajo acerca de esta modalidad. Para más información general sobre los minagkabau, ver Josselin de Jong (1961) y Bachtiar (1967).

vivo, se saca del fuego y se le trabaja en un yunque. Generalmente, son dos hombres los que hacen el golpeado y un tercero retoca el trabajo con un martillo pequeño.

Después que los utensilios han sido forjados toscamente, se les templa en agua y se afilan y pulen para uniformar los contornos y darles un borde afilado.

La mayoría de los *apa* se dedican exclusivamente a un tipo de utensilio. Los trabajadores de cada taller tienden también a especializarse. Así, tenemos: el *nangkodoh* o capataz, que dirige las actividades de la forja y es también el empresario, puesto que financia el *apa*, compra la materia prima y vende los utensilios terminados (él es quien usa los martillos pequeños y aguanta los instrumentos en el yunque con un par de pinzas); el *tukang tapo*, que maneja el acotillo; el *tukang ambuih*, que trabaja en los fuelles; y el *tukang kikia*, que afila los utensilios parcialmente terminados, una vez forjados.

Es difícil contabilizar de un modo preciso la inversión requerida para un *apa*. Los herreros, generalmente, se fabrican ellos mismos la mayoría de las herramientas —pinzas, martillos pequeños y acotillos. La construcción propiamente dicha cuesta muy poco: el bambú, su principal componente, es gratuito y se suele coger simplemente de los campos familiares. La única inversión real es el yunque, que puede valer entre 25.000 Rp. y 50.000 Rp.[6] Otras herramientas, como tornillos sujetadores y limas, también se compran. Es suficiente que sepamos que el nivel general de inversión está indicado por el precio del yunque, que sobrepasa, con mucho, el coste de todas las demás herramientas juntas.

El coste de la materia prima requerida para la forja es mucho mayor. Por ejemplo, un *nangkodoh* que trabaja todo el día en hacer hachas puede gastar por mes alrededor de 25.000 Rp. en restos de acero y 7.000 Rp. en carbón. Estas son las materias primas principales, aunque los herreros necesitan comprar periódicamente material para afilar, papel de lija, aceite, madera para los mangos, material de embalaje y tintes para el metal con los que imprimen sus propias marcas en los utensilios terminados. El mercado de estas materias primas secundarias es relativamente estable, pero todos los herreros con los que he hablado estaban preocupados por la fluctuación de las materias primas básicas, carbón y restos de acero, a veces porque no había existencias cuando las necesitaban, otras porque cuando había existencias a un precio razonable el herrero no tenía dinero para comprarlas. La subida caprichosa de precios, combinada con los períodos de escasez y los cortos períodos de gran fluctuación de precios, hacen que la provisión de materia prima sea un obstáculo para una forja provechosa.

Los productos los vende generalmente el *nangkodoh* a uno de los veinticinco comerciantes en utensilios de acero del mercado de

6. El tipo de cambio en el período de mi trabajo era, aproximadamente, de 1.000 Rp. por cada libra esterlina.

Bukit Tinggi. Estos mercaderes, la mayoría de Sawah Lawas también, son desde vendedores callejeros a propietarios de pequeñas tiendas con una gran inversión en utensilios de acero, hasta unos 2.000.000 de Rp. En Bukit Tinggi, los instrumentos de acero se venden ya sea a clientes del área del mercado que llegan de las aldeas vecinas en los días de mercado, o a vendedores ambulantes que llevan el producto a otros mercados de Sumatra Occidental y a otras partes de la isla.

Las relaciones con los mercaderes tienden a durar mucho tiempo, pero el esquema es muy distinto del descrito para otras partes del Sudeste Asiático. Los mercaderes en utensilios de acero casi nunca conceden crédito a los herreros, ni intervienen en la actividad del *apa*. A veces dan préstamos, pero casi nunca son de gran importancia. Por el contrario, el crédito opera en la otra dirección: el vendedor acepta las mercancías pagando sólo una parte a los herreros y el resto una vez que las ha vendido.

La composición de la unidad de trabajo productivo varía según el tipo de mercancías que se producen, debido a las diferentes técnicas empleadas. Las azadas (*pankguah*) generalmente son fabricadas por grupos de cuatro personas: un *nangkodoh* o jefe de taller, dos *tukang tapo* o afiladores, y un *tukang ambuih* que maneja los fuelles. De todos los utensilios producidos en Sawah Lawas, el forjado de las azadas es el que requiere el mayor trabajo con el acotillo. Aunque se necesita un acabado y una afiladura ligeros, que uno o dos *tukang tapo* pueden hacer en los momentos de la jornada en que sólo el *nangkodoh* se ocupa de la forja.

Las hachas, igual que las azadas, necesitan muy poca afiladura, de modo que sólo raramente encontraremos un afilador (*tukang kikia*) con jornada completa en una forja dedicada a la fabricación de estos utensilios. El equipo está formado de la misma manera que el de los fabricantes de azadas. Los machetes y las hoces pueden ser fabricadas sólo por dos hombres trabajando en equipo, aunque de vez en cuando encontremos un tercer hombre que se dedica un poco a la afiladura y al acabado.

Los productos más corrientes de Sawah Lawas son los cuchillos. Una sola persona puede hacer cuchillos comprando hojas forjadas, afilándolas, añadiéndoles los mangos y pintándolas ella misma. A veces, un grupo mayor se reúne para trabajar en equipo, realizando tanto la forja como el acabado.

Si comparamos la productividad de la herrería en Sawah Lawas con la producción capitalista de productos similares, es evidente el bajo nivel de la primera. Esto es válido no sólo para la herrería de Sumatra Occidental, sino también para la mayoría de las formas de producción rural. Esta baja productividad deriva de algunas características de las fuerzas productivas, como: la duplicación general de los trabajos relacionados directamente con la producción o auxiliares de la misma, la naturaleza atomizada de las unidades de producción, la incapacidad del *nangkodoh* para al-

macenar materias primas y, por encima de todo, la baja productividad del trabajo como consecuencia del bajo nivel tecnológico de la forja en Sawah Lawas.

Aunque el número de *apa* que trabajan en un momento determinado varía, el alcalde dijo en una ocasión que estaban registrados cerca de 80 *apa,* mediante el pago de un pequeño impuesto. Es probable que ésta sea una cifra muy aproximada, porque el responsable de recaudar los impuestos era un funcionario muy eficiente que había trabajado recientemente como herrero. Los demás herreros de la ciudad son gente que tiene su propia producción de cuchillos y de otras pequeñas herramientas, y que trabajan en pequeños talleres no clasificados como *apa.* Durante el período de investigación no había unidades de producción mayores que las antes descritas. De modo que no había más que cuatro o cinco que colaboraban en la fabricación de azadas y hachas, y no más de tres en la de machetes y hoces. Cada *apa* estaba financiada independientemente por el *nangkodoh,* que compraba las materias primas, empleaba a los trabajadores y vendía los productos terminados, como unidad individual. Raramente había más de una de estas unidades bajo el mismo techo, pero, incluso en tal caso, cada *apa* era totalmente independiente del otro. La financiación externa del *apa* a través de préstamos bancarios o del capital de un mercader era totalmente inexistente.

El intento más reciente de formar una cooperativa, con la única finalidad de comprar restos de acero para hacer un depósito común de recursos, fue un fracaso. Atrajo algo menos de treinta miembros, que invirtieron 1.000 Rp. cada uno. Este dinero era insuficiente y la cooperativa ni siquiera pudo empezar a funcionar. Aunque ha habido varios intentos de revivirla desde su fundación en 1968, todos han fracasado hasta ahora porque no ha existido demasiado interés en hacer un depósito común de recursos.

La pequeña escala de la actividad económica significa que no hay cooperación más allá del nivel del *apa.* Esto quiere decir, por ejemplo, que cada *apa* vende individualmente sus productos terminados. El mercado se celebra una o dos veces a la semana. Para llevar los productos al mercado, el *nangkodoh* tiene que tener cerrado el *apa* por lo menos medio día; así que muchas veces se pierde todo un día de trabajo, simplemente porque la tarea de vender en el mercado es realizada por muchos más hombres de los que de hecho se necesita. Otras duplicaciones existen por razones similares.

Como no existe un depósito común de recursos para comprar materias primas, el *nangkodoh* individual tiene que comprar a menudo carbón y acero. Sin embargo, por la naturaleza informal del mercado del carbón y del acero, los *apa* se ven obligados a cerrar con frecuencia, ya sea porque no hay existencias de carbón o acero, o porque el que existe se vende a un precio demasiado alto. Además, como el *apa* depende de la colaboración de un número re-

ducido de personas, la pérdida temporaria de un obrero significa, a menudo, la imposibilidad de realizar el trabajo.

Aunque la pérdida de tiempo de trabajo, y por lo tanto de productividad por falta de cooperación, es significativa, la causa más importante de la baja productividad total es la baja productividad del trabajo. Esta deriva del nivel relativamente bajo de la tecnología.

Los *apa* constituyen, claramente, unidades de trabajo intensivo. Las técnicas de producción, tal como han sido descritas, son tanto rudimentarias como improductivas. La calidad de sus productos de acero es baja si la comparamos con la de las herramientas importadas fabricadas a máquina. La dureza del acero en los productos terminados, por ejemplo, es pobre tanto por la baja calidad de las materias primas como porque la forja al aire libre y el templado con agua son extremadamente ineficaces para regular y fijar el contenido de carbón.

La falta de maquinaria significa que los productos de artesanía requieren muchísimas más jornadas de trabajo que los mismos productos fabricados con las técnicas de capital intensivo, incluso si tenemos en cuenta los costes extra de la producción con capital intensivo.

El cuadro 1 nos presenta una imagen de la productividad del *apa* mediante los datos relativos a la productividad obtenidos en nuestro trabajo de campo.

Cuadro 1

Productividad de una muestra de forjas que producen hachas (apa kapak) *durante el período de un mes*

Producto	*N.º de* apa	*Número total de obreros*	*Producción total*	*Total de horas*	*Horas-hombre*	*Producción por hora-hombre*
Hachas pequeñas	2	9	920	357	3.206	0,29 hachas
Hachas de dos libras	2	8	300	227	1.816	0,17 hachas

Estos datos se limitan a la productividad de aquellos *apa* estudiados que sólo producen hachas. Las horas representan las horas totales empleadas en la forja durante el período de un mes. Las cifras muestran que, como promedio, una unidad productiva de cuatro personas, que fabrica una pequeña hacha de carpintero, puede producir una de tales hachas por hora; ésta es una producción muy baja, para cualquier baremo. Las cifras de la producción de azadas, hoces, cuchillos, etc. son tan bajas como éstas.

Consideraremos ahora la naturaleza de las relaciones de producción en la herrería para comprender la organización social de la producción. La distribución social del tiempo de trabajo de los herreros se parece, de algún modo, a la organización de las empresas capitalistas, aunque existen algunas diferencias importantes.

El *nangkodoh* es tanto el organizador de la producción como un participante en el grupo de trabajo. El posee los medios de producción. Mientras en Minangkabau los arrozales de regadío están todavía insertos en el complejo sistema de parentesco matrilineal, en la forja, la fuerza de trabajo de los obreros y las materias primas son compradas como mercancías por el *nangkodoh*. A pesar de una tendencia a negar su existencia en Sawah Lawas, los herreros están claramente implicados en un sistema de trabajo asalariado. Es típico que el *nangkodoh* divida el precio de los productos acabados en dos partes iguales. Una mitad se deja aparte para materias primas, la otra para los sueldos. Los sueldos se pagan dos veces a la semana, y la parte separada para la retribución del trabajo se divide en un número de porciones iguales. Si, por ejemplo, hay cuatro personas en el grupo, incluido el *nangkodoh*, la parte para los sueldos se divide en cinco porciones iguales. Cada obrero recibe una porción y la otra se reserva «para el *apa*». Así, aunque podría parecer que el *nangkodoh* recibe la misma cantidad que los demás, de hecho, suele apropiarse de la parte extra para su propio uso particular. Esto es así porque por lo general la parte «para el *apa*» es más que suficiente para cubrir el deterioro de las inversiones a que está destinada. Por ser el propietario de los medios de producción, el *nangkodoh* puede obtener un pequeño excedente. La principal relación de producción está, pues, entre el *nangkodoh* y los obreros, entre los propietarios de los medios de producción y los no propietarios.

A pesar de ello, el *nangkodoh* no está mucho mejor pagado que el resto de los trabajadores del grupo. El cuadro 2 refleja esto, junto con la existencia del excedente que se apropia el *nangkodoh*.

Cuadro 2

Retribución del trabajo y del empresario

(a)	Promedio de las retribuciones mensuales		
	al *nangkodoh* (de una muestra de cinco *apa*)	= Rp. 7.600	
	al trabajador asalariado	= Rp. 4.400	
(b)	Promedio de las retribuciones por hora		
	al *nangkodoh*	= Rp. 62,6	(unos 6 peniques nuevos)
	al cuchilero que trabaja solo	= Rp. 51,0	(unos 5 peniques nuevos)
	al *tukang tapo* (trabajador asalariado)	= Rp.32,1	(unos 3 peniques nuevos)

Esta forma de propiedad, como una relación social entre el empresario y el obrero asalariado, está reconocida en la ideología de las relaciones de propiedad. Parte de la propiedad en Sawah Lawas se clasifica como *harto pusako* o propiedad ancestral. Esta incluye, sobre todo, los arrozales, los huertos y las casas. *Harto pusako* está controlado, hasta cierto punto, por el segmento matrilineal, los derechos de enajenación están limitados por propiedad corporativa, y la propiedad se hereda por línea femenina. Sin embargo, hay una segunda clase de propiedad que ha alcanzado importancia en Minangkabau, la llamada *harto pantjarian* o propiedad adquirida.[7] Esta es la propiedad que un individuo adquiere a lo largo de su vida, y en muchos casos es heredada de padre a hijo o de madre a hija. Existen menos trabas a los derechos de enajenación de la *harto pantjarian*. El tipo más importante de *harto pantjarian* consiste en tiendecitas y bienes de comercio, muchos de los cuales han sido adquiridos por los inmigrantes de fuera de la ciudad. Sin embargo, los implementos de la pequeña industria, como la herrería, se considerarán siempre como *harto pantjarian* y pasan de padre a hijo.

La reproducción de esta relación social puede quedar fuera del proceso real de producción. Parece, por ejemplo, que el acceso a la tierra, tanto a través de la esposa como a través de su familia de origen, es importante si un hombre ha de convertirse en *nangkodoh* y no en trabajador asalariado. En algunos casos, los lazos de parentesco, más frecuentemente la relación entre padre e hijo, se convierten en una relación de producción. Un análisis de los derechos sobre la tierra en Sawah Lawas muestra que los *nangkodoh* tienen, por regla general, más derechos sobre la tierra que los individuos que trabajan solos, y que éstos, a su vez, tienen más que los trabajadores asalariados. En los pocos casos en los que los *nangkodoh* no tienen tierras, generalmente sucede que han llegado a ser empresarios contando sólo con el trabajo de los hijos. Esto sólo es posible, sin embargo, en ciertos períodos del ciclo de desarrollo de la familia, y los *nangkodoh* prefieren, si es posible, emplear a personas que no sean parientes o a parientes lejanos para trabajar en su *apa*.

Tal como se ha descrito, la industria de la herrería parece que nos presenta una cierta paradoja. Por una parte, tenemos una forma de producción de mercancías con trabajo asalariado y propiedad individual de los medios de producción. Por otra, vemos que las técnicas y la organización técnica del trabajo se encuentran en un nivel relativamente primitivo. Una forma similar de la organización de la producción ha producido en Occidente una revolución continua en el nivel de las fuerzas productivas, mientras que en este caso tal revolución no se ha producido. Es importante, pues, entender por qué los *nangkodoh* no han sido capaces de incre-

7. Para un análisis de la ley de propiedad en Minangkabau, ver Josselin de Jong (*op. cit.*) y Naim (1968).

mentar sus beneficios aumentando el tamaño de las unidades de producción o incrementando la productividad por el desarrollo de nuevas tecnologías, o la adaptación de técnicas ya existentes, muchas de las cuales son conocidas por los herreros de Sawah Lawas.

Ya hemos mostrado que el *nangkodoh* cobra sólo algo más que sus propios trabajadores, lo cual es el resultado de la organización en pequeña escala. Además, el *nangkodoh* soporta los riesgos cuando los productos son entregados en consignación a los comerciantes, ya que los obreros cobran regularmente sin tener en cuenta este hecho. Por último, el tiempo empleado por el *nangkodoh* en la dirección del *apa*, además del tiempo real de trabajo, no es insignificante. El resultado es que, para que el *nangkodoh* pueda ganar algo, ha de ser a la vez empresario y participante del grupo de trabajo, hecho reconocido por todos los herreros con los que he discutido el problema. En la producción de azadas, por ejemplo, se necesitan cuatro hombres, incluido el *nangkodoh*. Si tuviera que ampliar el tamaño del grupo de trabajo para aumentar su excedente, la capacidad productiva sólo aumentaría si pudiera poner cuatro hombres más y comprar un segundo yunque. Dado el coste de financiar un segundo grupo, el incremento del riesgo y el hecho de que el *nangkodoh* no puede trabajar a la vez en los dos, esta expansión constituye una empresa claramente no provechosa. Sólo lo sería si el *nangkodoh* pudiera reducir su participación en el trabajo. Si así lo hiciera, dadas las actuales circunstancias, no podría encontrar obreros, porque éstos quedarían en libertad de trabajar con la competencia. No hay, pues, incentivos para hacer esta clase de cambio.

Las cooperativas, que frecuentemente se han propuesto como camino para solucionar este dilema, entran en contradicción consigo mismas, puesto que deben vender, inevitablemente, a un precio más alto que el de los competidores independientes y pequeños. Aunque tanto la gente como los agentes del gobierno han atribuido el fracaso de las cooperativas en Sawah Lawas a la mala administración y al conservadurismo de los campesinos, los propios condicionamientos estructurales son suficientes para desalentar su constitución.

Las pequeñas mejoras tecnológicas tampoco pueden aplicarse, por las mismas razones. Muchos herreros son conscientes, por ejemplo, de que si usaran aceite en vez de agua para templar el acero, éste sería de más calidad. Pero pequeñas mejoras como ésta no aumentan la productividad, sino los costes. A pesar de que los productos así acabados tienen una calidad levemente superior, los consumidores no quieren pagar precios más altos. La explicación no reside en la falta de conocimientos técnicos, sino, aparentemente, en el propio mercado.

Las mejoras en gran escala podrían, a la larga, aumentar la productividad y, así, reducir los costes de producción. Aunque la

producción de bienes de acero es quizás excepcional en este aspecto, sin embargo, las inversiones en este nivel son generalmente muy altas en relación con las ganancias de los productores. Está claro que, aunque todos los herreros de Sawah Lawas juntaran sus recursos, no podrían ni siquiera comprar a plazos la maquinaria necesaria para producir más barato que con sus métodos actuales. La acumulación de capital en esta escala requiere claramente un período inicial en el que un gran número de trabajadores pudiera ser explotado por un solo empresario. Como hemos visto, esta explotación está excluida, dada la actual estructura de precios y la naturaleza del trabajo en Sumatra Occidental. Rey y Dupré (1973) sostienen que, en Africa Occidental, esta dislocación requirió medidas políticas directas por parte de los gobiernos coloniales, medidas políticas que el gobierno indonesio, al menos por ahora, no está en condiciones de tomar por la inevitable impopularidad de las mismas.

La falta de inversión exterior en la industria local parece que puede atribuirse a lo mismo. La falta de rentabilidad de la industria, causada por el reducido tamaño de los grupos de trabajo, sencillamente no atrae al capital, incluso cuando éste se adquiere en otras esferas de la actividad económica en las circunstancias actuales. Así, a pesar de que la forja es una industria de trabajo intensivo, la falta de trabajo disponible impide la inversión de capital en gran escala, ya que el capital necesita del trabajo para producir un excedente. El capital local existente puede invertirse con más beneficio en otros sectores o, más frecuentemente, como capital mercantil, en áreas que sufren depresiones locales por diversas razones.[8]

La baja productividad de la forja parece, pues, ser el resultado de dos factores principales. Primero, es el resultado de la ausencia de una fuerza de trabajo que pueda ser explotada para proporcionar un alto nivel de acumulación de capital. Segundo, parece ser el resultado del precio del mercado que los herreros pueden pedir por sus productos terminados. Más tarde volveré sobre estos puntos. Aquí basta con decir que los precios del mercado parecen estar determinados por el precio de los productos importados, que se venden a precios que son entre un 10 y un 15 por ciento más caros que los productos manufacturados de forma doméstica. El bajo nivel de ganancias de los herreros es, pues, en parte, el resultado de su integración en una economía mundial donde la producción es, por lo general, más productiva. En este sentido, la herrería puede verse como un sector de la producción mundial de utensilios de acero, y las bajas ganancias son el resultado directo

8. Un *boom* temporal en los precios del clavo, en 1972, provocó inversiones relativamente grandes en áreas productoras del mismo, por parte de forasteros. Los inversores «compraron» los árboles de clavo, temporariamente, para la época de la cosecha. Los compradores recogieron el clavo y lo vendieron a precios entre tres y cuatro veces superiores al pagado a los propietarios.

del hecho de que el tiempo de trabajo promedio o socialmente necesario en esta producción es más bajo que en Sawah Lawas. Como dijo Marx en las primeras páginas de *El Capital*:

> Alguien podría pensar que si el valor de una mercancía está determinado por la cantidad de trabajo empleado en ella, cuanto más torpe y no calificado sea el trabajador (o, podemos añadir, cuanto menos productivo sea el trabajo), más cara será esta mercancía, porque se gastará más tiempo en su producción. Sin embargo, el trabajo que forma la sustancia del valor, es el trabajo humano homogéneo, el gasto de una fuerza de trabajo uniforme. La fuerza de trabajo total de la sociedad, encarnada en la suma de los valores de todas las mercancías de esta sociedad, vale aquí como una masa homogénea de fuerza de trabajo humana, como si estuviera compuesta por innumerables unidades individuales. Cada una de estas unidades es igual a las demás en la medida en que tiene el carácter de la fuerza de trabajo promedio de la sociedad, y como tal se comporta; es decir, en la medida en que no requiera para fabricar una mercancía más tiempo del que se necesita como media, más del que es socialmente necesario (Marx, 1973, vol. I: 39).

En el caso de la forja de Sawah Lawas, los límites de la sociedad se han ampliado más allá de las fronteras nacionales. A pesar de que la forja se realiza fuera del modo de producción capitalista, como demostraré más adelante, sigue siendo verdad que, hasta cierto punto, el valor está determinado por la producción capitalista fuera de la propia Indonesia.

Es evidente, pues, que un análisis de la forja en Sawah Lawas debe tener en cuenta la relación de la industria con las estructuras económicas externas a esa pequeña ciudad. Sin embargo, en la segunda parte de este estudio, sostendré que el sistema se explica mejor cuando no se lo considera como una interacción entre estructuras separadas que se afectan sólo marginalmente en el nivel de las fuerzas de mercado: por el contrario, la macroestructura más amplia debe analizarse como una colección de las estructuras que en conjunto le confieren su dinámica peculiar. Si esto es así, no cabe seguir considerando las divisiones territoriales como unidades básicas de análisis. Es más fructífero, en cambio, utilizar un concepto más abstracto, el concepto de modo de producción, para analizar el sistema social que hemos descrito.

II

Godelier (1972, 1974), Terray (1972) y otros han intentado precisar el concepto de Marx de modo de producción, para que pue-

da ser utilizado en el análisis de las sociedades predominantemente no capitalistas. La diferencia entre sus enfoques y los de algunos marxistas anteriores, radica en que usan el concepto de modo de producción para referirse no sólo a lo que se ha llamado una infraestructura, sino que sugieren que un modo de producción está formado por una cantidad de diferentes elementos o funciones. Althusser, por ejemplo, describe las diferentes «instancias» de todo modo de producción: la base económica, las instancias jurídico-política e ideológica.

Este enfoque también difiere de los intérpretes más tradicionales de Marx porque rechaza la idea de que todas las demás instancias son meros reflejos de la base económica. Particularmente, Godelier subraya que las relaciones de parentesco, por ejemplo, pueden convertirse en relaciones sociales de producción, y no ser meramente un reflejo de lo económico en el nivel de la ideología. Las relaciones económicas no son, pues, relaciones entre la gente y las cosas, sino relaciones entre la gente, que tienen un aspecto o una implicación material.[9] Estas relaciones pueden ser, al mismo tiempo, relaciones superestructurales. De modo que el enfoque de las estructuras sociales como un pastel con varios pisos pierde toda validez.

La brillantez del análisis de Marx sobre el capitalismo radica en el hecho de que localiza la dinámica del mismo en la interacción de dos estructuras: la estructura de las fuerzas productivas y la estructura de las relaciones de producción. Godelier describe esta relación como una contradicción: «La contradicción fundamental del modo de producción capitalista... consiste en la contradicción entre el desarrollo y la socialización de las fuerzas productivas y la propiedad privada de los medios de producción» (1972: 78). Para simplificar, podría decirse que el capitalismo se caracteriza por una relación social entre clases que permite a una clase, la clase que posee el capital, explotar a una segunda clase. El capital es en sí mismo, pues, una relación social de producción. Esta relación social contiene una tendencia hacia el desarrollo de las fuerzas de producción, que surge de la necesidad inherente de expandir la tasa de explotación. En el origen del capitalismo, esta dinámica se combinaba con una revolución de las fuerzas productivas para dar como resultado el modo de producción capitalista. Para las últimas fases del capitalismo, sin embargo, Marx sugirió que la contradicción se haría evidente en crisis periódicas en los países capitalistas.[10]

Un proceso análogo puede verse en la historia de Sumatra Occidental. A principios de siglo, como resultado del impacto de la ocupación colonial, parece haber surgido un nuevo conjunto de

9. Este enfoque ha tenido eco en la antropología social británica, particularmente en el análisis de tenencia de la tierra. Ver, por ejemplo, Gluckman (1965).

10. Este análisis está más desarrollado en *El Capital*, Vol. III, en la discusión de valor y precio.

relaciones de producción. Sin embargo, las fuerzas de producción no se han revolucionado, sino que tienen un movimiento cíclico que nos permite distinguir entre el modo de producción capitalista y lo que llamaremos el modo de producción doméstico de mercancías.[11] Me propongo, aquí, analizar la evolución de este modo de producción y tratar de hallar la causa de este ciclo en la relación entre la pequeña producción de mercancías y otros dos modos de producción que le afectan, el modo de producción capitalista y una forma de producción de linaje que está básicamente restringida al cultivo de arroz de regadío.

Al intervenir en una guerra interna, los holandeses pudieron establecer un control político directo en el área de Sumatra Occidental conocida como los Altos de Padang, en 1837.[12] En esa época, el principal interés consistía en el cultivo del café para el mercado mundial de exportación. En 1847, Sumatra Occidental se convirtió en uno de los pocos lugares, además de Java, donde la llamada Ordenación de Cultivos, o sistema de cultivo forzoso, fue establecida por los holandeses. En Java se cultivaba el azúcar con mano de obra campesina en aldeas arroceras. Las aldeas estaban obligadas a dejar disponible una proporción fija de campos de arroz para el cultivo del azúcar, y a proporcionar trabajadores para cultivarla. El azúcar se elaboraba entonces en molinos de propietarios holandeses o chinos, y se lo exportaba al sector holandés de la economía. Mediante este sistema, los holandeses pretendían desbaratar lo menos posible la organización de la aldea y, al mismo tiempo, extraer un excedente en la forma de una mercancía exportable (Geertz, 1963 a).[13]

En Sumatra Occidental, el sistema de cultivo obligatorio fue muy diferente. En 1847 se promulgó una ley para el área montañosa, que obligaba a cada hombre útil a cultivar una cantidad fija de árboles de café.[14] El café se vendía luego al monopolio del gobierno por un precio fijo. El sistema logró, al menos a mitad del siglo XIX, incrementar la producción de café. Sin embargo, a finales de siglo, crecieron las presiones para que se aboliese el cultivo

11. Para algunas de las observaciones de Marx sobre este modo de producción, ver Marx (1973: Vol. I, IV Parte). Desde que este artículo entró en prensa, el autor ha revisado su posición considerablemente; ver Kahn (1974).

12. Las llamadas Guerras Padri han recibido cierta atención en la literatura (ver Cuisinier, 1959).

13. Geertz (1963a) dedica una pequeña sección de su libro a comparar los efectos de la Ordenación de Cultivos en Java y Sumatra Occidental. Aunque este estudio pretende ser ecológico, debe tenerse en cuenta que la mayor diferencia entre el cultivo del café y el del azúcar radica en la organización de la producción. En Java se lo realizaba dentro del marco de grandes empresas; en Sumatra, en plantaciones individuales.

14. El material utilizado aquí sobre el cultivo del café procede en gran parte de Ples (1878) y Huitema (1935). Ples era un inspector nombrado por el gobierno y enviado a Sumatra Occidental en 1875 para investigar el estado del cultivo del café. Ver también Parels (1944); Kooreman (1900); Lulofs (1912); y Kielstra (1886). Una revisión de una parte de la literatura sobre este tema fue efectuada por Cramer (1957).

obligatorio. De modo que, en 1908, en Sumatra Occidental, el sistema fue sustituido por el pago de un impuesto. Se abolió el cultivo obligatorio y los precios artificiales del monopolio; a partir de entonces el gobierno extrajo su excedente mediante un impuesto.

El período que va desde 1908 hasta la mitad de la década de los 20 ha sido descrito con detalle por Schrieke, un sociólogo holandés que fue encargado por el gobierno colonial para investigar las causas de los levantamientos comunistas de 1926-7 (ver Schrieke 1955-7; Benda y Mc Vey, 1960). En este período se produjo un desplazamiento de la actividad económica desde las áreas centrales del corazón de Minangkabau hacia la parte meridional de la provincia, que no había sido afectada por la Ordenación de Cultivos. El *boom* económico así generado no afectó la zona montañosa de Padang, sino el sur de Korintji y las áreas que bordean Djambi. Los cambios en las estructuras económicas de estas áreas tendieron a producir cambios concomitantes en el área central, que producía bienes para el consumo en estos distritos, proporcionaba trabajadores para estas áreas, y fue el origen de una creciente población de pequeños comerciantes que aprovisionaban a los productores del sur.

Las razones de tal desplazamiento no están del todo claras. Existen varios factores que parecen haber sido importantes. El cultivo obligatorio en la zona montañosa de Padang tendió a reducir la cantidad de tierra disponible para las cosechas comerciales. Huitema (1935: 51) sugiere que los suelos se agotaron rápidamente por la obligación de usar tierra que hubiese debido dejarse en barbecho. Los crecimientos de población fueron verosímilmente también mayores en las áreas afectadas por la Ordenación de Cultivos. Los demás distritos, por otra parte, estaban escasamente poblados y disponían de una alta proporción de tierra para las cosechas comerciales, como consecuencia, al menos en parte, de su exclusión de la Ordenación de Cultivos. La plaga de los árboles del café debió atacar más duramente las áreas montañosas, y la replantación con especies resistentes, fue más importante en el sur, a partir de 1900.

Por estas razones, es interesante anotar que, cuando terminó el cultivo obligatorio, la cantidad de café producida en la zona montañosa de Padang disminuyó, mientras que aquellas áreas que no habían estado sujetas a la Ordenación de Cultivos, como Muaro Bungo, Djambi, Korintji y Bangko experimentaron aumentos rápidos en la producción.

Aunque el cultivo obligatorio del café contribuyó en cierta medida a introducir cambios económicos en las aldeas, su influencia parece haber consistido en sentar las bases para cambios de mayor alcance en las primeras décadas de este siglo. En este período se produjeron ciertos cambios que llevaron a una liberalización

de las relaciones de producción, es decir, permitieron el desarrollo de la producción pura de mercancías.

Anteriormente al impuesto de 1908, los holandeses habían seguido la política de preservar la base de subsistencia de la economía colonizada, y con ella los sistemas tradicionales de parentesco que desempeñaban un papel en la organización de la producción. En Java, como ya hemos visto, el cultivo de la caña de azúcar apuntaba a preservar un campesinado terrateniente, que actuaba como fuerza de trabajo de temporada por compulsión política. En Sumatra Occidental fueron impuestas una serie de restricciones para evitar que se comprara y vendiera el arroz. En ambos casos, se trataba de mantener la relación de todos los campesinos con la tierra para evitar la destrucción total de las formas precapitalistas de organización y, así, evitar que surgiera un proletariado rural que podría ser la causa de disturbios políticos. Como escribe Schrieke (1955-7: 97-8):

> De este modo, el desarrollo natural de un distrito cuyas posibilidades latentes apuntaban desde hacía tiempo hacia la evolución de una economía de mercado fue obstaculizado por una administración cuyas verdaderas intenciones —al menos en su política arrocera— eran mantener la ley y el orden. Se tenían que tomar precauciones para procurar que se almacenara en cada *negeri* el máximo posible de arroz, y se exportara y vendiera el mínimo posible. Porque una población con abundancia de comida representaba una población contenta y pacífica. Un ex comisionado («residente») en la zona montañosa de Padang opinaba incluso que los *kinchirs,* esos ingeniosos molinos de arroz movidos por una noria hidráulica, eran peligrosos porque facilitaban la elaboración de la planta en granos de arroz, de mayor demanda exterior. Este agente civil pensaba que, si la población era obligada a desgranar el arroz a mano, se inclinaría a limitar el desgranado a la cantidad necesaria para el propio consumo.

Las restricciones a la exportación del arroz y los esfuerzos realizados por alejar este producto de los mercados locales, fueron levantados en 1912. Aunque las restricciones sobre la enajenación de los campos de arroz del linaje no se abandonaron, la disponibilidad de arroz como mercancía permitió una división del trabajo que antes de esa fecha no era posible. Las depresiones periódicas en las áreas productoras de arroz, combinadas con la necesidad de ingresos para pagar el impuesto, crearon una fuerza de trabajo. Las rebeliones en la zona montañosa luego del establecimiento del impuesto nos muestran la dureza que acompañó a la demanda de ingresos en metálico.

Schrieke cita testimonios del uso de trabajo asalariado antes de 1920 en la recolección de caucho, en el desbroce de los cafetales

e, incluso, en algunas áreas arroceras. Señala también que la tierra se estaba integrando igualmente, durante este período, en el mercado de mercancías. En algunas áreas, los derechos de los grupos de parentesco matrilineales, que se superponían, se relajaron, pero también la tierra que no había sido dispuesta en terrazas escalonadas para el cultivo del arroz de regadío se compraba y vendía como propiedad individual (*harto pantjarian*).

Finalmente, parece que el período posterior al establecimiento del impuesto llevó a la formación de una clase de empresarios y comerciantes que podían sacar ventaja de los nuevos mercados de tierra, trabajo y mercancías de exportación. El Sarekat Islam, movimiento modernista musulmán que perseguía una cierta libertad e independencia frente al poder holandés, encontró muchos partidarios en Sumatra Occidental a principios de siglo (Wertheim, 1959).[15] El período de 1910-20 se caracteriza por el surgimiento del conflicto entre los modernistas y los tradicionalistas de la provincia, conocidos respectivamente como Kaum Muda (la familia o grupo joven) y el Kaum Tua (la familia vieja).

Conocemos ahora las condiciones para la producción de mercancías: la tierra y la fuerza de trabajo entran en el mercado, al tiempo que surge un grupo de empresarios con suficiente capital y tierras como para emplear asalariados. Esto ocurre primordialmente en el sector de exportación, pero parece que algunos bienes para el consumo doméstico, como los utensilios de acero de Sawah Lawas también se produjeron de este modo. Los testimonios sugieren que las unidades empresariales pudieron desarrollarse libremente ya antes de 1920. El precio de arroz permaneció estable o aumentó levemente, mientras que los precios de las mercancías crecieron a nivel mundial, haciendo posible que los empresarios pagaran jornales de subsistencia y tuvieran, todavía, un beneficio del excedente. Este crecimiento del tamaño de las unidades de producción, un cambio en las fuerzas de producción facilitado por las nuevas relaciones de producción, representa la primera parte del ciclo de la pequeña producción de mercancías.

Hacia 1923 hubo una gran crisis en la que el precio del arroz subió rápidamente (Schrieke 1955-7), mientras que los precios mundiales de las mercancías se estancaron. Aunque no tenemos muchos testimonios acerca de los efectos en el sector de las pequeñas mercancías, parece que hubo una crisis tanto para los empresarios como para los obreros. Los empresarios no podían subir los salarios sin reducir drásticamente los márgenes de beneficio. Esto era prácticamente lo que ocurrió en el sector capitalista. Los ferrocarriles holandeses, por ejemplo, se vieron forzados a despedir una cantidad de obreros en Sumatra Occidental en 1923. La crisis produjo entonces una bancarrota de las unidades de gran escala y la vuelta a la producción atomizada: la otra mitad del ciclo.

15. Para un interesante análisis de los orígenes del conflicto Kaum Muda-Kaum Tua, ver Abdullah (1971, esp. cap. 2).

La crisis es, pues, el resultado del alza de los precios del arroz. Es interesante especular sobre sus posibles causas. Parece que, en este caso, los precios del arroz crecieron como consecuencia directa del crecimiento de las fuerzas de la pequeña producción de mercancías. Todavía en la actualidad, la emigración de las áreas arroceras produce cierta crisis de trabajo en tales áreas. Los emigrantes suelen ser jóvenes, especialmente varones. Quienes quedan para cultivar el arroz y mantener los sistemas de irrigación y los canales son los trabajadores menos eficientes, particularmente viejos y mujeres que no pueden encontrar trabajo como emigrantes. Después de varios años de esta pérdida de fuerza de trabajo de la comunidad, la ineficacia relativa del trabajo y el deterioro gradual de los arrozales requiere más trabajo para la producción de la misma cantidad de arroz; de modo que el valor del arroz aumenta y lo mismo sucede con su precio. Como el arroz se produce todavía mayormente en tierras de linaje, su producción no se transforma ni se asimila a las otras formas de producción de mercancías.

En resumen: una subida en los precios mundiales de las mercancías provoca un crecimiento de la escala de producción y del tamaño de las unidades productivas en el sector de las mercancías. El trabajo, entonces, es absorbido por este sector. La pérdida de trabajo en el sector de la producción arrocera genera una falta de eficiencia y, por lo tanto, una subida del precio del arroz. La subida del precio del arroz, que es el alimento básico, provoca una reducción en el sector de las mercancías. A diferencia del desarrollo del capitalismo, las relaciones de producción en la agricultura no se rompen por los efectos de las nuevas fuerzas de producción. Esto parece surgir de la limitación del potencial de crecimiento de la pequeña producción de mercancías, causada por la superespecialización en relación con las demandas mundiales, por los límites que determinan las estructuras de precios mundiales y, por encima de todo, por la falta de una fuerza de trabajo cuya única alternativa fuese aceptar sueldos de miseria.

El ciclo de las fuerzas productivas también conduce a crisis que generan disturbios políticos en gran escala. Podría señalarse que la crisis de 1923 causó los levantamientos comunistas de 1926-7.[16] Sin embargo, el ciclo también produce crisis en su período bajo, esto es, cuando las unidades productivas son muy pequeñas. Esto puede verse en la etapa inmediatamente posterior a la independencia, en 1950.

En este período, la producción se atomizó en gran parte como resultado de la turbulencia política y económica entre los años 1927 y 1950. Indonesia había perdido gran parte de los mercados de exportación anteriores a la guerra. La producción de las grandes pro-

16. No es mi intención detallar este argumento aquí, ya que constituye el tema de otro que se encuentra en preparación. La mejor información sobre los levantamientos comunistas de 1926-7 se halla en los escritos de Schrieke (*op. cit.*) y Benda y Mc Vey (*op. cit.*).

piedades decreció, mientras que aumentó la producción de los pequeños propietarios. Todos los datos acerca de Sumatra Occidental sugieren una decadencia económica general que entrañó un retorno a la producción atomizada, de pequeña escala. En este período, sólo aumentó la producción de arroz. El ciclo se invirtió; se dio la situación contraria a la vigente antes de 1923.[17]

Entre 1954 y 1956, los precios del arroz volvieron a subir bruscamente, como había ocurrido en los primeros años de la década de 1920. Como entonces, esto produjo una crisis económica en la provincia.

¿Por qué subió el precio del arroz esta vez? Otra vez hay que investigar la relación entre la pequeña producción de mercancías y la producción de arroz en el sector de linaje.

Geertz señala que un rasgo del cultivo de arroz de regadío consiste en que el rendimiento de una sola propiedad puede ser incrementado en un margen igual a las necesidades de subsistencia de cada trabajador suplementario.[18] Por ejemplo: si tres personas trabajan en un campo de arroz y producen lo suficiente para su propia subsistencia, entonces, el trabajo de una cuarta persona producirá suficiente rendimiento extra para su propia subsistencia. Aunque es evidentemente cierto que la productividad aumenta con el aumento de la intensidad del trabajo, creo que Geertz ha exagerado ese efecto. Cuanta más gente sea absorbida por una cantidad fija de arrozal, es verosímil que la productividad marginal decrecerá. Esto significa que, cuanta más gente se absorba en la producción de arroz, se usará más trabajo para producir la misma cantidad de arroz.

Esto parece haber ocurrido en los años cincuenta, al menos en Sumatra Occidental. En el período entre 1950 y 1954, la producción de arroz creció en función del número de personas que volvió a la agricultura, procedente del sector de la pequeña producción de mercancías. Este incremento en la producción se alcanzó sin ningún crecimiento total en la cantidad de tierra cultivada, hecho que avala el análisis de Geertz. Entre 1954 y 1956, sin embargo, los precios subieron de modo brusco, probablemente porque la fuerza de trabajo, que había aumentado al absorber la del declinante sector de las mercancías, ya no producía rendimientos marginales. Sin embargo, como la tierra estaba controlada por la familia, estos emigrantes que volvían tuvieron acceso a la tierra a pesar de la decreciente productividad. El resultado, de nuevo, es una crisis en el sector de las mercancías, aunque esta vez la depresión ocurre en la parte inferior del ciclo. Los diferentes movimientos políticos del

17. Se pueden encontrar análisis de la economía indonesia en la década siguiente a la independencia, en Glassburner (1971) y Mackie (1967). Hay estadísticas publicadas por el Indonesian Biro Pusat Statistik en forma de resúmenes estadísticos.

18. Este es uno de los postulados básicos de *Agricultural Involution* (Geertz, 1963a).

período entre 1956 y 1958 deben entenderse en función de este ciclo.

III

He sostenido que un análisis de la producción en cualquier aldea de Sumatra Occidental debe tener en cuenta el hecho de que la economía de la aldea sólo puede entenderse con referencia al desarrollo de una forma especial de producción, que he llamado pequeña producción de mercancías. Al examinar el ciclo de la producción de mercancías en Sumatra Occidental, he sostenido además que la naturaleza de la relación con el capitalismo por una parte,[19] y con una forma de producción de linaje por otra, debe ser entendida claramente para que pueda ser descrita con exactitud la dinámica de la producción de mercancías. En la sección final de este artículo volveré a referirme a la forja en Sawah Lawas, para probar la utilidad de este enfoque de los problemas de desarrollo de la industria de la herrería.

Casi todo el mundo considera que la escala de la organización económica es crucial para el desarrollo de la economía. Banfield, por ejemplo, dice que «la falta de... asociación es un factor limitativo muy importante para el desarrollo económico en gran parte del mundo; a menos que la gente pueda crear y mantener una organización corporativa, no pueden tener una economía moderna» (Banfield y Banfield, 1958: 7). Al analizar la ciudad de Modjokuto, en Java, Geertz escribió, refiriéndose a la tarea de una clase empresarial: para poder «despegar», «ha de pasar de un modelo de comercio individualista y prodigiosamente complicado a un modelo de "negocio" organizado de manera sistemática pero sencilla, sólidamente establecido y dedicado a fines económicos a largo plazo» (Geertz, 1963 b: 48). Geertz señala luego que lo que llama «el problema de la miseria» puede constituir un obstáculo para el desarrollo de Indonesia, cuando sugiere que cabe preguntarse «hasta qué punto una estructura industrial en gran escala puede surgir directamente de un modelo de comercio y de pequeñas manufacturas» (*Ibid.*, 79). Luego de señalar en su estudio de una aldea malaya que «la organización en pequeña escala es el rasgo más impresionante de la economía campesina», Swift (1965) sugiere que los obstáculos para el desarrollo de la organización en gran escala son los principales obstáculos para el desarrollo.

19. Frank (1965, 1969) argumenta que, de hecho, es el desarrollo (y por éste entiende el desarrollo del capitalismo) el que crea el subdesarrollo, y que las estructuras económicas del Tercer Mundo pueden entenderse solamente por referencia a la integración capitalista. Ha escrito también: «El subdesarrollo no procede de ningún supuesto "aislamiento" de los pueblos del mundo respecto de la expansión capitalista moderna... sino que es el resultado de la incorporación integral de estos pueblos en el sistema capitalista, completamente integrado pero contradictorio, que los engloba a todos desde hace tiempo» (1969: 224).

Sin embargo, cuando estos autores intentan explicar la actividad económica en pequeña escala encuentran dificultades. La tesis de Banfield, según la cual el familismo amoral es el principal obstáculo para la expansión económica, es muy conocida. Swift enumera los siguientes rasgos de la sociedad malaya que impiden la organización en gran escala: la debilidad de los grupos tradicionales y actitudes de valor «como el fatalismo, la orientación a corto plazo, la resistencia a alterar un sistema que satisface mínimamente las necesidades de consumo» (1965: 170). En un breve análisis de Sumatra Occidental, «Minangkabau and Modernization» (1971), Swift vuelve al tema de la motivación individual. Sostiene que otros grupos de Sumatra, como los batak, han tenido éxito «utilizando sus agrupamientos patrilineales para adaptarse a la situación moderna y están aparentemente preparados para sublimar, hasta cierto punto, la competencia individual en beneficio del grupo. Sugiero que es tal la competitividad de los minangkabau que el éxito como parte de un grupo no satisface los impulsos de personalidad y de cultura comprometidos. Considero que el genio de los minangkabau es más apto para una rápida percepción y aprehensión de las oportunidades a corto plazo, cuyo mejor ejemplo es el mundo del pequeño comercio» (*Ibid*: 265). El individualismo es presentado, pues, como una explicación. Swift sugiere luego que «desde el punto de vista general del desarrollo económico... Podemos confirmar en parte la importancia de una tendencia hacia la realización para el triunfo de la modernización, con un corolario menos claro acerca de los peligros del individualismo demasiado competitivo» (*Ibid.*, 267).

Comparemos esta clase de explicación con la explicación estructural ofrecida anteriormente, respecto de la industria de la forja en Sawah Lawas. Aunque es difícil encontrar material acerca de la organización económica de la ciudad antes de la guerra, la teoría sugiere que cabe esperar una expansión de las unidades de producción en períodos específicos de tiempo. De hecho, en los últimos años de la década de los 50 y los primeros de la del 60 se fundaron cuatro empresas en Sawah Lawas, que incorporaron casi todas las pequeñas unidades *apa* dentro de empresas mayores, del tipo de manufacturas.

La mayor de ellas dependía de un mercado garantizado en la ciudad de Medan, al norte de Sumatra. El empresario vendía sus productos a una compañía comercial del gobierno. Había un gran taller en la ciudad, con seis grupos de trabajo; pero también existían relaciones con unos quince grupos más que producían hachas y azadas. Todos ellos producían por encargo para el empresario; éste, a su vez, financiaba la marcha de todo el trabajo. Compraba la materia prima, pagaba a cada grupo por pieza fabricada y, también, procuraba a sus miembros comida y vestidos baratos en ciertas épocas del año.

El jefe de la empresa no era originariamente un herrero, sino un mercader local que, a través de sus contactos en Bukit Tinggi,

logró un préstamo bancario de unas 2.000.000 Rp. Invirtió el dinero en herramientas y materias primas para unos 20 talleres y mantuvo un balance capaz de asegurar a los herreros que trabajaban con él una paga segura. El negocio decayó totalmente alrededor de 1965.

El modelo general de todas las empresas es bastante similar. La explicación parece estar basada en la decadencia de las importaciones a Indonesia, incluyendo la importación de productos de acero, después de las rebeliones regionales de 1958. Los salarios, igual que en 1920, fueron a remolque de las subidas de los precios porque el precio del arroz no subió tan de prisa como el de otras mercancías. Aquellos que tenían dinero para invertir y que tenían acceso a los mercados de mercancías fabricadas domésticamente, que acababan de abrirse, pudieron reunir en una sola empresa un gran número de obreros. Esto, a su vez, permitió a los empresarios aumentar sus ganancias. De hecho, uno de los empresarios invirtió en tecnología de escala media, lo que le permite seguir operando todavía hoy. Una vez más, una subida brusca en el precio del arroz llevó a un colapso y, con excepción del taller con maquinaria, todas las empresas quebraron.

Fue también en este período cuando la industria doméstica de Sumatra Occidental experimentó su mayor período de crecimiento.[20] El ejemplo más sorprendente fue la construcción de un número de fábricas de tejidos fuertemente capitalizadas en Padang, la capital de la provincia, y en algunas ciudades de la zona montañosa. Desde 1965, todas estas industrias han experimentado una decadencia y, durante el período de mi trabajo, no había ninguna fábrica que trabajara en su total capacidad.

Si suponen que la naturaleza atomizada de la economía, en algunas sociedades campesinas, es algo fijo e inmóvil, autores como Swift estarían en un aprieto para explicar los cambios descritos que acabamos de describir. Al explicar esta organización en pequeña escala por la ideología de los minagkabau en un momento determinado, Swift no logra explicar el ciclo. Aunque su descripción de la ideología pueda ser exacta, no puede constituir, por sí sola, una explicación. Los argumentos referidos a los obstáculos culturales para el cambio económico, parecen suscitar la misma crítica que

20. Esto tiende a confirmar al menos un aspecto del análisis de Frank, que se refiere al estancamiento que puede producir la integración capitalista. Frank escribe: «Es también significativo... que los satélites hayan producido tales surgimientos efímeros de desarrollo durante las guerras o depresiones en las metrópolis, que momentáneamente aflojaron o debilitaron su dominación sobre la vida de los satélites» (1965: 12). Hoogvelt y Child (1973), en un interesante análisis de los efectos de las sanciones sobre la economía de Rhodesia, han llegado a una conclusión similar, es decir, que el relativo aislamiento del capitalismo mundial provoca un desarrollo capitalista en los países satélites. LeClau (1971) ha advertido, sin embargo, el riesgo que entraña suponer que la integración capitalista produzca necesariamente capitalismo; una cuestión que he subrayado en este artículo.

Marx y Engels hicieran contra los jóvenes hegelianos, en su libro *La ideología alemana*:

> En contraste directo con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, nosotros ascendemos de la tierra al cielo. Es decir que no partiremos de lo que los hombres dicen, imaginan, conciben, ni a partir de los hombres tales como se los narra, piensa, imagina o concibe, para llegar al hombre en su carne. Partimos de los hombres reales y activos y sobre la base de sus procesos vitales reales demostramos el desarrollo de los reflejos y ecos ideológicos de este proceso vital... La moralidad, la religión, la metafísica, todo el resto de ideología y sus correspondientes formas de conciencia ya no aparecen como independientes. No tienen historia ni desarrollo, sino que los hombres, al desarrollar su producción material y su interacción material, alteran, junto con su existencia real, su pensamiento y los productos de su pensamiento (Marx y Engels, 1970: 47).

Aunque en esta crítica del idealismo los autores hayan podido exagerar la base material de su teoría, en cualquier caso demuestran la ruptura radical que cumple la metodología en desarrollo del materialismo histórico; y la pobreza inherente al empirismo cuando se enfrenta con la historia.

En este artículo he intentado desarrollar un modelo para operar con los problemas metodológicos y teóricos que surgen del estudio de las aldeas campesinas que han sido incorporadas a una sociedad nacional e internacional. Al construir un modo de producción para Sumatra Occidental, he tratado de tener en cuenta la interacción de un conjunto de fuerzas productivas y una estructura emergente de relaciones de producción. La mayor diferencia entre la producción local de mercancías y el capitalismo parece consistir en el movimiento cíclico de las fuerzas productivas característico de la primera, frente al desarrollo revolucionario de las fuerzas capitalistas de producción. Este movimiento puede verse en el resultado de una interacción compleja de tres modos de producción distintos: el modo de producción de linaje, la pequeña producción de mercancías y el capitalismo. A causa de la dinámica particular de la pequeña producción de mercancías, la naturaleza y las causas de sus crisis difieren de las crisis periódicas del capitalismo; aunque las primeras pueden surgir de las últimas. Por último, esto condujo a una reinterpretación del problema de la escala de organización en la sociedad minangkabau, que intenta ser válida para los cambios de escala y, así, relacionar estos cambios con otros cambios históricos.

En este sentido, pues, el artículo empieza, sólo, a tratar estos problemas. Lo hemos presentado como un modo diferente, y esperamos que más útil, de considerar la sociedad minangkabau.

ABDULLAH, T. 1971. *Schools and Politics: the Kaum Muda Movement in West Sumatra.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Modern Indonesia Project, monograph series.

ALAVI, H. 1973. «Peasant Classes and Primordial Loyalties». *Journal of Peasant Studies* 1 (1). (Tr. cast. Barcelona: Anagrama).

BACHTIAR, H. 1967. «Negeri Taram» En Koentjaraningrat (ed.), *Villages in Indonesia. Ithaca,* Nueva York: Cornell University Press.

BALIBAR, E. 1972. «The Basic Concepts of Historical Materialism». En L. Althusser y E. Balibar, *Reading «Capital».* Londres: New Left Books.

BANFIELD, E. C. y BANFIELD, L. F. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society.* Glencoe, Ill.: Free Press.

BENDA, H. J. y MCVEY, R. T. (eds.) 1960. *The Communist Uprisings of 1926-7 in Indonesia: Key Documents.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Modern Indonesia Project, translation series.

CRAMER, P. J. S. 1957. *A Review of Literature on Coffee Research in Indonesia.* Turnalba, Costa Rica: Inter-American Institute of Agricultural Studies.

CUISINIER, J. 1959. «La guerre des Padri». *Archives de sociologie des religions* 4.

FOSTER, G. 1960. «Impersonal Relations in Peasant Society». *Human Organization* 19 (4).

FRANK, A. G. 1965. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America.* Nueva York: Monthly Review Press. (Tr. cast. México: Siglo XXI).

— 1969. *Latin America: Underdevelopment or Revolution.* Nueva York: Monthly Review Press.

GEERTZ, C. 1963a. *Agricultural Involution.* Berkeley: University of California Press.

—1963b. *Peddlers and Princes.* Chicago: University of Chicago Press.

GLASSBURNER, B. (ed.) 1971. *The Economy of Indonesia.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

GLUCKMAN, M. 1965. *The Ideas in Barotse Jurisprudence.* New Haven: Yale University Press.

GODELIER, M. 1972. *Rationality and Irrationality in Economics.* Londres: New Left Books. (Tr. cast. México: Siglo XXI.)

— 1974. On One Definition of a Social Formation. *Critique of Anthropology* (1): 63-73.

HOOGVELT, A. M. M., y CHILD, D. 1973 «Rhodesia: Economic Blockade and Development». *Monthly Review* 25 (5).

HUITEMA, W. F. 1935. «De Bevolkingskoffiecultuur op Sumatra». Wageningen: H. Veenman en Zonen.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE 1961. *Minangkabau and Negri Sembilan.* Leiden: Ijdo.

KAHN, J. 1974. «Imperialism and the Reproduction of Capitalism: Towards a Definition of the Indonesian Social Formation». *Critique of Anthropology* (2).

KIELSTRA, E. B. 1886. «De Koffiecultuur ter Westkust van Sumatra». *De Indische Gids* 11.

KOOREMAN, P. J. 1900. «De Gouvernements Koffiecultuur ter Sumatra's Westkust». *De Indische Gids* 1.

LECLAU, E. 1971. «Feudalism and Capitalism in Latin America». *New Left Review* (67). (Tr. cast. Barcelona Anagrama.)

LLOYD, P. C. 1971. *Classes, Crises and Coups.* Londres: MacGibbon and Kee.

LULOFS, C. 1912. «Eenige Cijfers omtrent de Volkskoffie Cultuur ter Sumatra's Westkust». *Tijdschrift voor het Binnelandsch Bestuur* (42).

MACKIE, J. A. C. 1967. *Problems of the Indonesian Inflation.* Ithaca, Nueva York: Cornell University Modern Indonesia Project, monograph series.

MARX, K. 1951 (1851-2). *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte.* En Marx-Engels *Selected Works,* Vol. I. Moscú: Foreign Languages Publishing House.

— 1973 (1867-). *Capital,* Vols. I, II, y III. Nueva York: International Publishers.

MARX, K. y ENGELS, F. 1970 (1846). *The German Ideology.* Londres: Lawrence and Wishart.

NAIM, M. (ed.) 1968. *Menggali Hukium Tanah dan Hukum Waris.* Minangkabau, Padang: Center for Minangkabau Studies.

— 1971. Merantau: «Reasons and Effects of Minangkabau Voluntary Migration». Trabajo presentado el 28 Congreso Internacional de Orientalistas, Canberra, enero de 1971. Reimpreso por el Center for Minangkabau Studies, Padang.

PARELS, B. H. 1944. «Bevolkingskoffiecultuur». En C. J. J. van Hall y C. van de Koppel (eds.), *De Langbouw in de Indische Archipel.* 'S-Gravenhage: W. van Hoeve.

PLES, D. 1878. *De Koffij-Cultuur op Sumatra's Westkust.* Batavia: Ogilvie.

REY, P.-P. y DUPRÉ, G. 1973. «Reflections on the Pertinence of a Theory of the History of Exchange». *Economy and Society* 2 (2).

RUBEL, A. J., KUPFERER, H. J., *et al.* 1968. «Perspectives on the Atomistic-type Society». *Human Organization* 27 (3).

SCHRIEKE, B. J. O. 1955-7. *Indonesian Sociological Studies.* La Haya: van Hoeve.

SWIFT, M. G. 1965. *Malay Peasant Society in Jelebu.* LSE Monographs on Social Anthropology. Londres: Athlone Press.

— 1971. «Minangkabau and Modernization». En H. R. Hiatt y C. Jayawardena (eds.), *Anthropology in Oceania.* Sydney: Angus and Robertson.

TERRAY, E. 1972. *Marxism and «Primitive» Societies.* Nueva York: Monthly Reviev Press. (Tr. cast. Buenos Aires: Losada.)

WERTHEIM, W. F. 1959. *Indonesian Society in Transition.* La Haya y Bandung: van Hoeve.

Determinación de dominio y evolución

JONATHAN FRIEDMAN

TRIBUS, ESTADOS Y TRANSFORMACIONES

Introducción

Los kachin de la Alta Birmania alcanzaron gran renombre entre los antropólogos desde que Leach publicó su obra *Sistemas políticos de la Alta Birmania*. Aunque ya habían sido objeto de atención por parte de Granet, Lévi-Strauss y otros estudiosos interesados en el desarrollo de los sistemas de parentesco, tan sólo a partir de la obra de Leach disponemos de una documentación clara acerca de la oscilación aparente entre formas sociales «igualitarias» y otras diferenciadas por el rango o incluso estratificadas. No es mi intención comentar aquí la obra de Leach de una forma detallada, ya que esto requeriría un tratamiento por separado, lo cual constituiría algo periférico respecto del propósito de este análisis. Más bien, utilizando materiales de Leach y de otros, intentaré presentar a los kachin de acuerdo con un modelo teórico más amplio, en el cual lo que aparece como una oscilación es sólo una parte de un proceso de desarrollo multilineal generado por una estructura específica de reproducción social, y la evolución de los estados «asiáticos», así como el paso hacia sociedades de hombre fuerte más permanentemente igualitarias, resultan ambos de las propiedades subyacentes a un único sistema tribal.

El modelo general

El propósito del siguiente análisis es describir una cantidad de sociedades distribuidas en el espacio, en términos de un modelo de reproducción social que las distribuye en el tiempo. Tanto es-

tructuralistas como funcionalistas han insistido en la distinción entre sincronía y diacronía. Para una gran cantidad de antropólogos, la historia es poco más que un flujo de acontecimientos relativamente externos a la estructura social y habitualmente opuestos a ella. Incluso los evolucionistas consideran que formas sociales que caracterizan los estadios principales, tales como banda, tribu y Estado, son formas institucionales cuyas propiedades permanecen estables en relación a períodos de tiempo. La evolución se reduce así a algo que ocurre entre estadios, en vez de presentarse como el resultado de procesos que son inherentes a las formas sociales mismas. Lévi-Strauss es quizás el único antropólogo que ha tratado sistemáticamente la variación social y debe considerarse que ha ido más allá del simple empiricismo de sus predecesores para llegar a las estructuras más profundas que pueden generar tal variación. Pero piensa que los antropólogos, que trabajan con materiales etnográficos, están limitados a la variación en el espacio; mientras que los historiadores pueden ocuparse sólo de la variación en el tiempo. En efecto, los modelos estructuralistas ponen de manifiesto las relaciones de familia que existen entre una cantidad de formas sociales distintas, pero no explican los mecanismos que producen las variantes. El enfoque marxista debe trascender la falsa dicotomía entre la diacronía y la sincronía haciendo que el objeto de análisis sea el sistema de reproducción social, un sistema cuyas propiedades pueden ser definidas sólo con relación al tiempo. Estas son precisamente las propiedades a las que Marx se refiere cuando habla de las «leyes de movimiento» de la sociedad. Dentro de tal perspectiva, la historia es incorporada al campo del análisis en vez de quedar separada del mismo. El «flujo de los acontecimientos» deja de existir como un fenómeno autónomo. Por el contrario, es algo que puede ser derivado de las cualidades del propio sistema de reproducción social.

Las estructuras de reproducción social no son del mismo tipo que las estructuras institucionales. Una estructura de parentesco puede ser fácilmente descrita sin referencia al tiempo. Sólo cuando consideramos su reproducción nos vemos obligados a describir otro tipo de relación, que vincule el parentesco con la producción y la distribución, relación que determina su función con respecto a otras instituciones, así como también con respecto a las condiciones ecológicas y técnicas. Para tratar con el citado conjunto de relaciones intersistémicas, debemos considerar necesariamente la formación social en su totalidad, puesto que solamente a partir de sus propiedades internas podemos generar el sistema de transformaciones que se manifiesta en la distribución histórica y geográfica efectiva de las sociedades observables.

La formación social incluye varios niveles funcionales distinguibles:

1. Las fuerzas de producción, que abarcan aquí, por razones de simplificación, los nichos ecológicos explotados; con otras palabras: la totalidad de las condiciones técnicas de reproducción.

2. Las relaciones sociales de producción —el conjunto de relaciones sociales, es decir, no técnicas, que determinan la racionalidad interna de la economía, el uso específico que se ha de hacer de los medios de producción y la distribución de todo el tiempo de trabajo social y del producto.

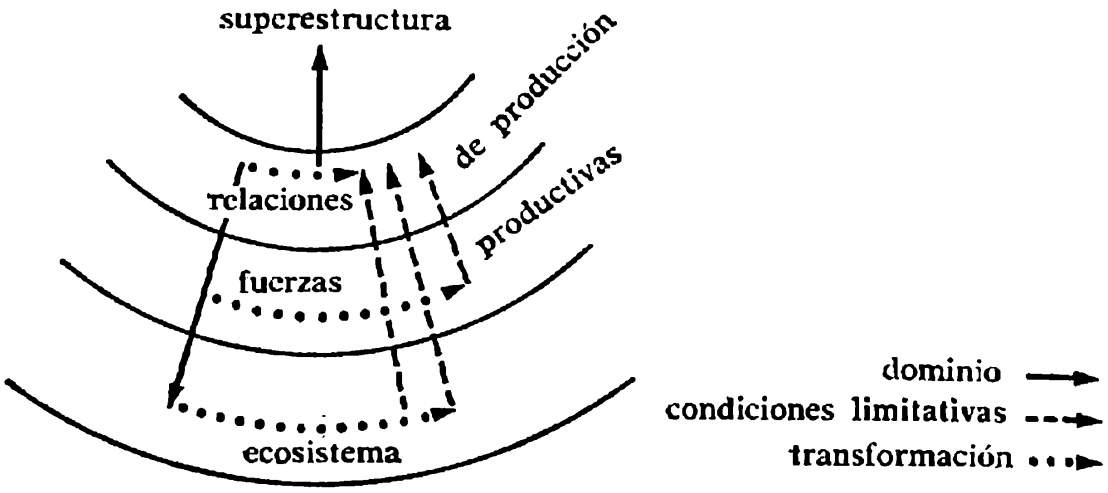
3. La superestructura —las estructuras ideológicas y políticas cuyos contenidos pueden derivarse, y cuyas funciones deben definirse a partir de las relaciones de producción y las condiciones de reproducción existentes. En *El Capital*, Marx trata de demostrar de qué manera la ganancia, el interés y la renta son categorías ideológicas de segundo orden, derivadas de la división de la plusvalía según las relaciones capitalistas de producción.

Hay que hacer notar que las categorías anteriores son funcionales y no culturales. Es absolutamente necesario no confundir los niveles de funcionamiento de una formación social con las instituciones culturales encargadas de tales funciones. Aquello que aparece como «religión» según una serie de características culturales inherentes, puede funcionar como superestructura en una sociedad determinada y como relaciones sociales de producción en otra. Ello no significa negar, evidentemente, que la estructura interna de la «institución» determina su comportamiento. Implica sólo distinguirla de la estructura de reproducción material de la que forma parte: su causalidad específica depende del lugar que ocupa dentro de dicha estructura. El capital en dinero tiene las mismas propiedades internas cuando su uso se limita a los juegos de los niños que cuando domina el proceso de producción, pero sus efectos materiales son enormemente distintos en cada caso.

Los niveles de la formación social están integrados dentro de una única estructura de reproducción, que puede representarse como se muestra en el *cuadro 1*.

Cada uno de los citados niveles puede ser caracterizado por lo que se ha denominado una «autonomía relativa». No es un problema, como consideran algunos seguidores de Althusser, vinculado con una independencia funcional parcial, sino más bien con la autonomía de las propiedades estructurales intrínsecas (Friedman, 1971). A diferencia de algunos materialistas, no partimos del supuesto de que los distintos niveles de una formación social emergen unos de otros (Harris, 1968; Meillassoux, 1972). Por el contrario, la variación y el desarrollo de los subsistemas depende directamente de sus estructuras internas y de sus contradicciones intrasistémicas. Pero la realización de estas tendencias internas

Cuadro 1. Modelo de reproducción social



depende, por su parte, del tipo de relaciones intersistémicas. Estas relaciones son de dos clases: desde el ecosistema hacia arriba hay una jerarquía de condiciones limitativas que determina los límites de compatibilidad funcional entre los niveles, y por lo tanto los de su variación interna. Esta es esencialmente una determinación negativa, puesto que determina lo que no puede ocurrir pero no lo que debe ocurrir. Subrayamos, no obstante, que son las propiedades intrínsecas de los diferentes subsistemas las que determinan las condiciones limitativas del todo más amplio, puesto que definen el conjunto de las relaciones posibles que pueden unir aquellos sistemas en el proceso de reproducción. Así, la compatibilidad funcional depende en última instancia de las estructuras que deben combinarse en la formación social. Si las condiciones técnicas de la producción son determinantes «en última instancia», ello se debe a que la estructura de las fuerzas productivas establece los límites externos de la variación y del desarrollo de todos los otros niveles.

Por el contrario, las relaciones de producción dominan el total funcionamiento del sistema más amplio, y definen la especificidad del modo de producción y sus tendencias de desarrollo. Las contradicciones intersistémicas aparecen cuando las relaciones de producción dominantes hacen que varios subsistemas alcancen sus límites de compatibilidad funcional.

Aquí consideramos que la determinación y dominio son estructuralmente independientes. Las relaciones de producción no son causadas por las condiciones limitativas de las fuerzas productivas. Sólo puede afirmarse que están totalmente determinadas cuando existen condiciones limitativas necesarias y suficientes, es decir, cuando ningún otro conjunto de relaciones sociales puede llevar a cabo el proceso de reproducción social. Sin embargo, pareciera que nunca ha sido éste el caso, y ciertamente nunca se ha demostrado su existencia, aunque a menudo se la ha dado por supuesta. De modo

parecido, debemos rechazar, como una variante del materialismo mecanicista, la noción de «causalidad estructural» propuesta por Balibar y otros, según la cual:

> En estructuras diferentes, la economía es determinante por cuanto determina cuál de los niveles de la estructura social ocupa la posición dominante. (Balibar, en Althusser y Balibar 1968, II: 110).

De nuevo: aunque se admite la existencia de una estructura dominante «relativamente autónoma», se supone que el aspecto material de las relaciones sociales de producción (los flujos materiales) determina la forma social que tomará aquella estructura, de modo que el dominio se convierte sólo en un aspecto secundariamente derivado de la determinación. Mientras se rechaza el determinismo tecnológico, los flujos materiales, en vez de ser organizados por las relaciones sociales de producción, aparecen como independientes y determinantes de estas relaciones sociales. Esto parece un intento excesivo de reificación del nivel material, en el sentido puramente físico, y como opuesto a los otros niveles de la vida social. La posición adoptada aquí es la siguiente: *las relaciones sociales son relaciones materiales si ellas dominan el proceso de producción material y de reproducción, y no se originan a partir de aquello que dominan, sino de las propiedades sociales del sistema previo de reproducción considerado como un todo.*

Si bien es necesario distinguir la relación de dominio de la de determinación cuando se considera la génesis de los niveles de la formación social, ello no significa negar la simultaneidad de su presencia en el proceso de reproducción. Desde el punto de vista del *funcionamiento* de la formación social, las condiciones limitativas están siempre presentes en la reproducción, hasta el punto de que las propiedades de las fuerzas de producción, por ejemplo una función de la producción, repercuten en las esferas de la acumulación y de la distribución del producto social, más generalmente: hasta el punto que ciertas funciones deben ser realizadas por las estructuras institucionales existentes si han de reproducirse a sí mismas con éxito. En el ejemplo que examinaremos, la manera en que un sistema social dado utiliza su tecnoecología altera profundamente sus propias condiciones de reproducción al provocar la emergencia de un nuevo conjunto de condiciones limitativas que son incompatibles con las relaciones sociales de producción dominantes y que por lo mismo implican una transformación del modo de producción. A la inversa: en otras condiciones de producción, la dinámica interna de la economía social lleva a la evolución de un nuevo modo de producción (formación clase-Estado) sin que se haya producido ningún cambio importante en la base tecnológica, o bien cuando ese cambio es en gran parte el resultado de la reorganización e intensificación de las fuer-

zas productivas existentes (proceso dominado por las relaciones de producción en evolución). En el siguiente análisis veremos, empezando con un solo conjunto de relaciones de producción, de qué manera la interacción de la variación interna, el dominio estructural y las contradicciones intersistémicas genera una evolución multilineal de la formación social.

El modelo específico

Nuestro punto de partida son los kachin de la región del Triángulo de la Alta Birmania. Se trata de la región con más baja densidad de población (5-6/milla cuadrada), con más alto porcentaje de selva virgen y con suelo más fértil.[1] Partiendo de estas condiciones óptimas de producción, intentaremos mostrar cómo el funcionamiento de un sistema social específico genera varios tipos diferentes de transformación en el tiempo. El medio que determina las condiciones de producción no es sólo factor limitativo; es también una variable sujeta a cambio como resultado de la actividad humana, una parte del proceso de producción tanto como un determinante del mismo. Como tales, las transformaciones que ocurren incluyen cambios significativos en las mismas condiciones de producción.

Tecnología y ecología

Los kachin son agricultores de roza cuya principal cosecha es el arroz de secano, que cultivan en las laderas montañosas. Dadas las condiciones de abundante pluviosidad y riqueza del suelo, la agricultura de roza produce un considerable excedente anual con un mínimo de trabajo. Sin embargo, esta forma de tecnología posee algunas propiedades muy críticas con respecto a la ecología local. Para mantener una productividad elevada es absolutamente necesario mantener la fertilidad del suelo, la cual depende en gran manera de la proporción entre años de cultivo y años de barbecho. El ciclo normal de cultivo/barbecho oscila entre 1/14 y 1/20 años, siendo el límite máximo 1/12 años. Si el barbecho se reduce por debajo de doce años, las condiciones óptimas para la reforestación desaparecen. Más allá de este umbral, la fertilidad y la productividad del trabajo decrecen progresivamente. Se requiere más trabajo, debido especialmente a la creciente necesidad de escardar, que se convierte en la actividad que requiere mayor can-

1. Aunque no muy precisos, los datos acerca de la densidad de población en las tres zonas «ecológicas», son bastante útiles para la comparación:

datos de los *Gazetteers of Upper Burma, Census Tables* 1921, y Harvey (1933)	Zonas: A — 5-6/mi²
	C — 12-30/mi²
	B — 30-45/mi²

tidad de tiempo dentro del proceso de trabajo. Puede haber menos materia orgánica para quemar, el suelo está más expuesto a la erosión y la producción por acre es generalmente mucho más baja. Este límite mínimo para el barbecho define un límite máximo para la densidad demográfica, puesto que para mantener la proporción 1/12, toda población activa debe disponer de trece veces más cantidad de tierra cultivable que la que usa en cada estación.

Una tecnología dada en unas condiciones ambientales dadas constituye un sistema tecnoecológico cuyas propiedades internas imponen una cierta cantidad de condiciones limitativas al funcionamiento de las relaciones productivas, al determinar los límites externos de la reproducción técnica de una población en un nivel de productividad dado. Sin embargo, la tecnología es bastante neutral con respecto al proceso de reproducción y son las relaciones de producción mismas las que determinan la manera en que una población se comportará respecto de sus propias condiciones limitativas.

De hecho, una de las transformaciones que examinaremos consiste precisamente en la violación de los límites óptimos de regeneración del bosque, cuyo resultado es una degradación ecológica, un paso gradual hacia el bosque secundario y los prados. Las zonas llamadas por Leach «ecológicas» (Leach 1964: 22-8) no son zonas naturales, sino más bien el resultado de la progresiva superintensificación de una tecnología básicamente extensiva, fenómeno más estrechamente relacionado con un incremento de la densidad de la población que con cualquier otro factor. Mientras la pluviosidad es quizás más baja en las regiones orientales de las colinas kachin, aunque no tan significativamente (80-100" por año frente a 100-150" por año —ambas son áreas de rápida renovación), el ciclo de cultivo/barbecho está en todas partes por debajo de las condiciones óptimas y oscila desde 1/10 a 2/10, 2/8 y proporciones peores. Ello parece deberse directamente a las densidades de población, que son de tres a cinco veces más grandes que en la región del Triángulo (los informes de escasez de tierra son frecuentes en estas áreas). Con la creciente degradación se da un cierto número de adaptaciones más o menos perfeccionadas. El uso extensivo de las cosechas de habichuelas para fijar el nitrógeno se ha extendido entre los kachin orientales. Entre todos los grupos, excepto los kachin del Triángulo, la azada es un instrumento indispensable para trabajar el suelo cada vez más difícil. A veces encontramos algún tipo de rotación de cultivos con las habichuelas y granos menos exigentes, tales como el mijo y una planta forrajera (Coix Lacryma), substitutos del arroz. Entre los chin encontraremos el sistema de rotación más elaborado del área, con ciclos de 4/30, 5/40, 6/18, etc., en el que los guisantes juegan un importante papel para el mantenimiento de la fertilidad. Los chin, en contraste con otros grupos, pueden obtener to-

davía rendimientos bastante buenos por acre, pero a costa de incrementar mucho más el trabajo. El abancalamiento irrigado que se da entre los angami naga y algunos kachin orientales, puede ser una adaptación a la extrema escasez de tierra en áreas de fuertes pendientes, donde los bancales secos construidos para prevenir el deslizamiento del suelo pueden fácilmente ser transformados en tierras de regadío al producirse lluvias importantes. Como ello permite una gran densidad de poblamiento puede darse en estas condiciones una gran cantidad de luchas entre las aldeas, aunque ello no es en modo alguno necesario. En cualquier caso, el regadío no debe considerarse como una innovación tecnológica sino como la forma más extrema de intensificación. Mientras los rendimientos por acre son de nuevo bastante buenos, aunque mucho más bajos que en las condiciones ideales de la agricultura de roza, la productividad del trabajo es muy baja y hay pocas posibilidades de una rápida expansión del área cultivada. Ello está en contradicción con las demandas del tipo de economía tribal que describiremos, y los grupos que usan el abancalamiento vuelven al cultivo de roza siempre que ello es posible.

La degradación ecológica y las consecuentes modificaciones tecnológicas descritas antes, son el resultado del dominio de un conjunto particular de relaciones sociales, pero ellas a su vez generan una radical transformación de estas relaciones.

Relaciones de producción

Leach ha mostrado cómo la sociedad kachin parece oscilar entre dos formas políticas, una «igualitaria» (*gumlao*) sin ningún tipo de jefatura, donde la unidad política más amplia es la aldea, y otra, jerárquica (*gumsa*), caracterizada por la existencia de amplios dominios gobernados por jefes hereditarios y sus parientes aristocráticos.[2] Para la presente argumentación, empezaremos con el sistema en su punto de origen estructural (*gumlao*) con el objeto de describir sus leyes de desarrollo hacia una jerarquía centralizada, así como las contradicciones que causan la quiebra del mismo.

Unidades de producción y linajes locales

Mientras la familia es la unidad más pequeña de consumo y de cooperación, el linaje local (el linaje menor) es la principal unidad de apropiación e intercambio. Este grupo patrilineal y pa-

2. Aquí esquematizamos un poco. De hecho, la principal diferencia estructural entre *gumsa* y *gumlao* consiste en la pretensión hereditaria al rango que se da en el primer caso. El tema es examinado con mayor detalle en Friedman (1972). Ver también La Raw Maran (1967).

trilocal contiene cuatro o cinco familias relacionadas por el culto a un antecesor común. Varios de tales linajes locales forman un caserío (Kahtawng) que usualmente desbroza un campo común. Este a su vez se divide en lotes más pequeños para cada linaje. Cierta cantidad de faenas, tales como desbrozar, quemar y conservar los caminos, son actividades comunales, pero el cultivo efectivo y la apropiación corresponden al linaje local. Varios caseríos de diez o más casas (no más de treinta) forman una aldea o aglomeración de caseríos (*mare*), que en la forma política *gumlao* delimita el universo dentro del cual se conciertan la mayoría de las alianzas y en la sociedad *gumsa* se convierte en un dominio político gobernado por un jefe (duwa). El crecimiento demográfico lleva directamente a la expansión territorial, a una continua dispersión de la población, que más o menos mantiene la densidad en un nivel que permite la regeneración del bosque y una elevada eficacia de la explotación agrícola. Se podría hablar quizás de un tamaño de asentamiento óptimo que permitiría a la mayoría de los habitantes de las aldeas tener fácil acceso a sus campos. Se podría sentir incluso la tentación de considerar el caserío o el linaje como una unidad de cooperación determinada de manera necesaria. Aunque, ciertamente, se puede hablar de óptimos teóricos para el tamaño del asentamiento en relación con tareas específicas, sería un grave error presuponer que las unidades cooperativas están tecnológicamente determinadas. Este es un tipo de error cometido por algunos marxistas (Terray 1969; Meillassoux 1972), que confunden el hecho de la cooperación con la forma social que ésta adopta.[3a] Desbrozar, quemar y cultivar son todas tareas necesarias, pero la naturaleza de los grupos que las realizan no está determinada tecnológicamente. Entre los lamet, un grupo de sólo tres o cuatro familias desbrozará y quemará un campo. Entre los naga, esa tarea podrá ser realizada por una aldea de varios centenares de familias. Además, la apropiación por parte del linaje local no es el resultado de una necesidad tecnológica, sino un fenómeno determinado socialmente. El grupo cooperativo más amplio y la aglomeración de caseríos dentro del cual se produce la mayor parte de los intercambios pueden quizás relacionarse con las necesidades a largo plazo de la reproducción social, especialmente cuando los éxitos en la agricultura son variables a lo largo del tiempo. Pero aún en este caso, podría argüirse que la modalidad de estas relaciones a largo plazo, por ejemplo, alianza, intercambio, fiestas, se afirma sobre la base de la existencia de *unidades independientes de apropiación socialmente definidas,* de tal manera que el argumento en favor de la necesidad tecnológica está viciado en gran parte. En última instancia, lo máximo que puede postularse es una necesidad tecnológica para algunas formas de distribución y cooperación, pero a partir de las fuerzas de producción no podemos decir cuál será esa. En cualquier

3. a) Para una crítica extensa de esta posición ver Ekholm (1974).

caso, las relaciones dentro del grupo más amplio son bastante variables y están claramente dominadas por factores distintos que las necesidades tecnológicas de cooperación a largo plazo. Las alianzas pueden estar restringidas a la aldea o extendidas a una región mucho más amplia, y las fiestas distributivas no son intentos de superar las variaciones de productividad (que no parecen constituir un problema en este tipo de tecnoecología), sino los elementos esenciales en la política económica del sistema tribal, cuya existencia sólo puede ser explicada históricamente, por referencia al anterior modo de producción.

Queda en claro, pues, que una serie de actividades técnicas necesarias están organizadas socialmente, en vez de que la organización social esté determinada por estas actividades.

Todos los miembros de un caserío o de una aglomeración de caseríos creen en su descendencia común de un solo y lejano antepasado fundador, el cual es a la vez el espíritu territorial. Niveles más elevados de segmentación del linaje están escasamente definidos en la sociedad *gumlao*. Pero a pesar de esta falta de precisión genealógica (la cual, por otra parte, permite la manipulación de las relaciones de parentesco), los antepasados de los linajes locales, los espíritus territoriales, los espíritus celestiales y la divinidad suprema (*ga nat*) están todos relacionados dentro de una única estructura segmentaria que, como veremos, desempeña una función en la evolución de las jerarquías *gumsa*.

El intercambio y la articulación de la alianza y la filiación

Los rachin son uno de los ejemplos clásicos de sociedad que practica el intercambio generalizado. Como existen ya análisis detallados de este aspecto de la sociedad kachin realizados por Lévi-Strauss y Leach, nos limitaremos a mencionar una serie de puntos que son necesarios para nuestro análisis.

El intercambio generalizado puede ser definido mínimamente por la proscripción de tomar como esposa a una mujer del mismo patrilinaje o de los linajes que toman mujeres de su propio linaje; es decir, una negación de la endogamia y del intercambio patrilineal o restringido. Esto le deja a un hombre la posibilidad de renovar las alianzas con linajes que anteriormente dieron o tomaron mujeres a su linaje, o de establecer nuevas alianzas. El primer caso equivale a un matrimonio matrilateral entre primos cruzados, pero el segundo define el mismo tipo de estructura global en la cual todos los linajes están unidos en uno o más círculos de linajes que dan mujeres (*mayu*) y linajes que reciben mujeres (*dama*). La única diferencia reside en el grado en que los mismos círculos de alianza se reproducen en el curso de las generaciones. Según este criterio, se podría hablar de un sistema más o menos abierto según el porcentaje de nuevas alianzas que se

producen a través del tiempo. Los sistemas abiertos están íntimamente correlacionados con la expansión económica y política, en la que la población incluida en los círculos se expande y en la que se produce, en consecuencia, una multiplicación de nuevos segmentos de linaje (Lehman 1963: 97).

El crecimiento demográfico tiene el efecto de transformar la segmentación del linaje en segmentación local. Como el linaje local tiene una profundidad de sólo tres o cuatro generaciones, todos los segmentos que están más allá de esta esfera estrictamente delimitada se pierden en virtud de una amnesia genealógica. Este efecto se refuerza en gran manera por la elevada tasa de emigración, que se vincula con la pauta dispersa de asentamiento. En consecuencia, el linaje local contiene sólo unas pocas familias en cada época. La segmentación tiende, pues, a convertirse en fisión, la cual a su vez tiene un efecto significativo sobre la estructura de alianzas, puesto que el linaje local se mantiene como la única unidad exogámica estable. La articulación entre la fisión de los linajes y el intercambio generalizado produce una situación en la que los parientes se transforman continuamente en aliados potenciales. Y como la relación de alianza es la relación político-económica dominante en esta sociedad, así como el *mayu/dama* es la forma de la estructura del rango,[3b] las precondiciones estructurales para una extensiva jerarquización están bien establecidas.

La principal contradicción interna o intrasistémica del intercambio generalizado es la incompatibilidad entre la transitividad del adeudamiento y por lo tanto del rango relativo (implicada por la relación asimétrica) y la cerrazón del círculo matrimonial, que implica que el grupo situado en el rango más bajo puede convertirse en dador de mujeres al de rango más elevado.

$$\left\{ \begin{array}{l} A \rightarrow B \rightarrow C \ldots\ldots\ldots N \rightarrow A \\ A > B > C \ldots\ldots\ldots N > A \end{array} \right\}$$

Aunque esta contradicción está siempre latente, no necesariamente se tiene conciencia de ella. En la sociedad *gumlao*, las diferencias de rango no existen en el nivel del linaje. Existe, quizás, un tipo de superioridad ritual del hermano de la madre o del padre de la esposa con respecto al hijo de la hermana o del yerno, pero esto se aplica sólo a los parientes individuales y no es transitivo. Además, y es lo más importante, los pequeños círculos de matrimonio de cinco o seis linajes tienden a mantener el precio de la novia único para todos los grupos y bajo, reforzando la igualdad a través de un estricto control sobre los valores del intercambio.

No obstante, la propia estructura del intercambio generalizado posibilita el tipo de diferenciación que en un sistema de intercambio restringido podría encontrarse bloqueada. La unilateralidad de

3. b) El rango *mayu* más elevado que el *dama*, como puede verse en el proceso que describe el cuadro 2.

la circulación de mujeres define la necesidad estructural del intercambio de bienes que circulan en la dirección opuesta. La existencia de tales bienes de prestigio (*hpaga*) hace posible una valoración de las mujeres, de una alianza o del mismo linaje, todo lo cual se expresa en la variación del precio de la novia. Pero la fuerza motriz que hace subir y bajar el precio de la novia, tan sólo puede hallarse fuera de la esfera de la circulación.

Las fiestas distributivas y la economía política de los linajes locales

Aunque el intercambio generalizado sea la base estructural para el desarrollo del rango, no nos proporciona las condiciones necesarias y suficientes para tal desarrollo. Hay, no obstante, otra institución, la fiesta comunal (*manao*), que vincula directamente la producción con la diferenciación social.

Un linaje local que produce un excedente substancial puede preparar una fiesta para toda la comunidad. Se sacrifican búfalos (*nithan*) y su carne es distribuida con varios platos de arroz y gran cantidad de cerveza de arroz. Estas *manao*, en el cual el huésped representa a toda la comunidad ante los espíritus de la fertilidad y de la prosperidad, incrementa grandemente su prestigio. La capacidad para producir un gran excedente demuestra la importancia y la influencia de los antepasados del linaje sobre los espíritus superiores que aparecen como la fuente de toda prosperidad y riqueza. El prestigio así conseguido se convierte en rango relativo dentro del circuito matrimonial. Cuando se eleva el «valor social» del linaje, el valor de sus hijas se eleva asimismo, y a partir de entonces sólo es posible casarse con ellas a precios elevados. De esta manera, el excedente que se transforma en prestigio engendra un rango por alianza. Los intercambios matrimoniales y las fiestas distributivas están, pues, unidos en un único proceso de reproducción social.

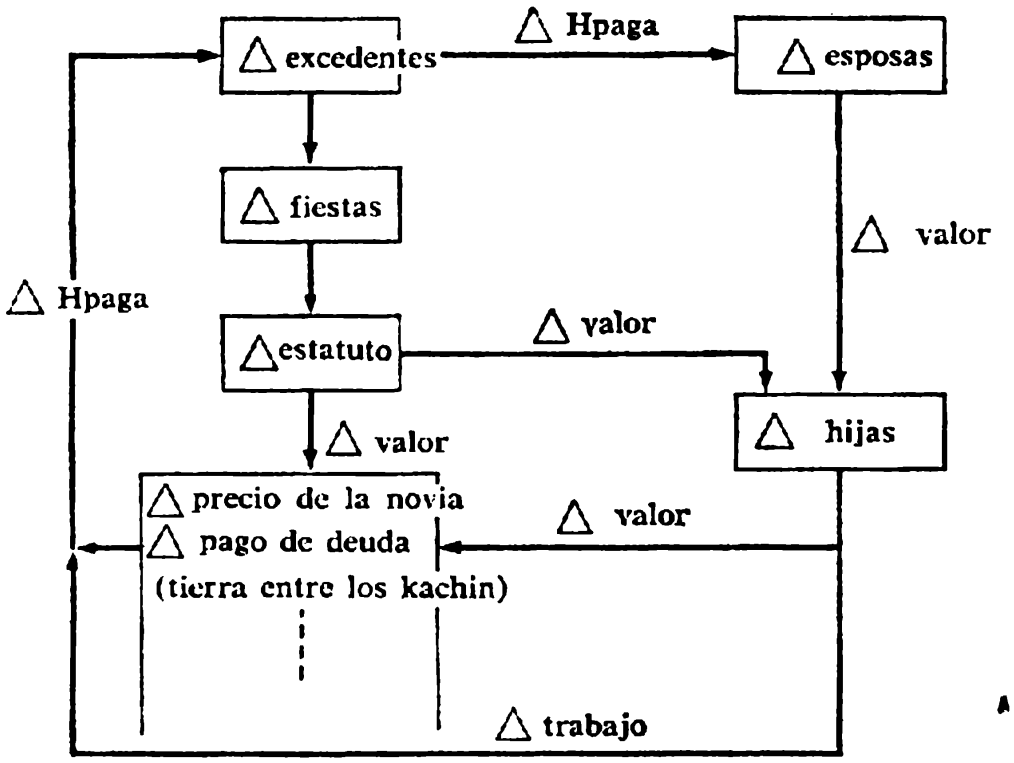
El cuadro 2 representa un sistema de feedback positivo en el que la acumulación de prestigio se convierte en una creciente diferenciación de rango y en un crecimiento simultáneo del excedente absoluto, el cual amplía el mismo ciclo de acumulación. El excedente de linaje entra directamente en dos circuitos. Primero, es usado para adquirir mujeres en una estrategia política cuya doble función es la confirmación del estato y el incremento del tamaño de la fuerza de trabajo local, y por tanto, del excedente disponible para el banquete.

$$\text{excedente} \rightarrow \text{esposas} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} \text{hijas} \\ + \\ \triangle\text{hijos} \end{array} \right\} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} \text{excedente} \\ + \\ \triangle\text{excedente} \end{array} \right\}$$

Segundo, es convertido en prestigio mediante el agasajo comunitario de la fiesta, y ese prestigio se transforma luego en un rango relativo más elevado mediante el casamiento de las hijas del linaje.

$$\text{excedente} \rightarrow \text{prestigio} \rightarrow \text{rango} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} \text{prestaciones} \\ + \\ \triangle\,\text{prestaciones} \end{array} \right\} \rightarrow \left\{ \begin{array}{c} \text{excedente} \\ + \\ \triangle\,\text{excedente} \end{array} \right\}$$

Cuadro 2. Economía política del linaje local



El valor se refiere a una transferencia implícita de status por oposición a las transacciones reales (hpaga, trabajo)

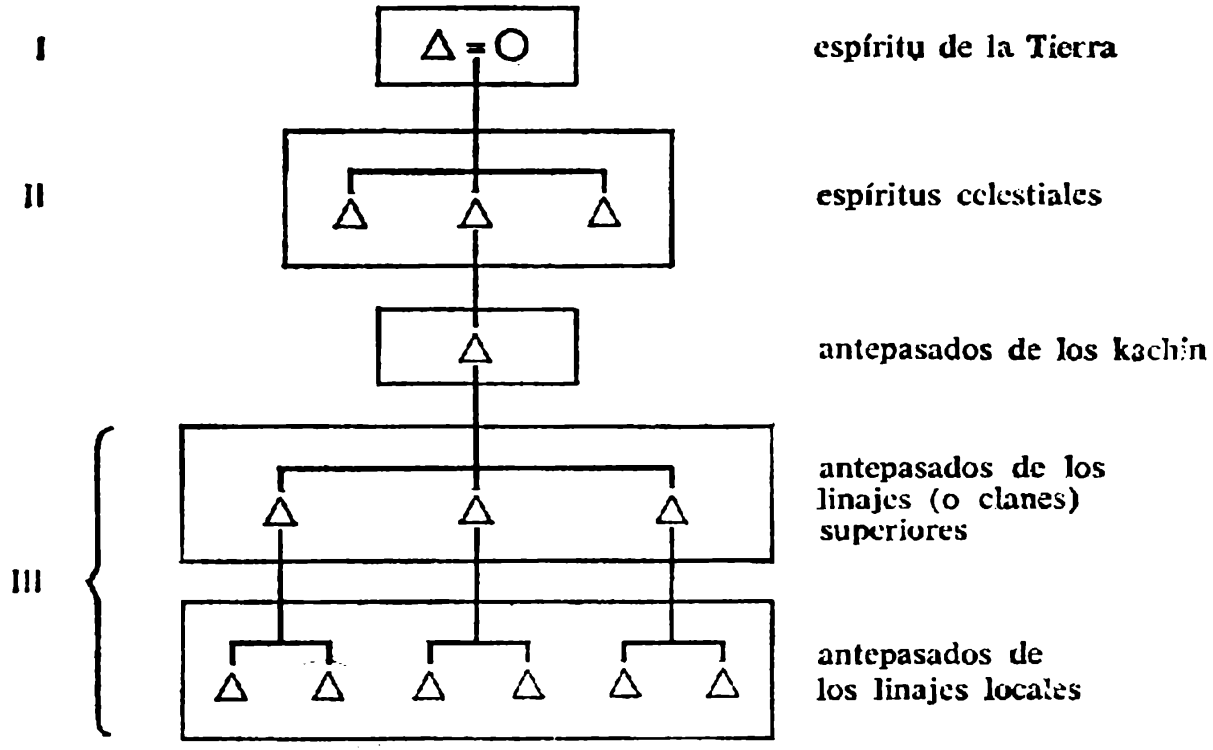
El funcionamiento de este sistema transforma los círculos igualitarios de matrimonio en una jerarquía política y económica de linajes que dan mujeres y linajes que reciben mujeres. El producto final no es, por supuesto, un simple ordenamiento transitorio de linajes sino, más bien, un reagrupamiento de linajes en círculos más o menos cerrados de aliados capaces de pagar un precio similar por la novia, es decir, una espiral de posiciones en la que en cada nivel se sitúa una cantidad de linajes de estato aproximadamente igual. La jerarquía *mayu/dama* es engendrada por la acumulación diferencial de prestigio, que depende en última instancia de la producción de excedentes del linaje. Pero esta estructura resultante no basta para explicar la naturaleza de la organización política

gumsa. Tenemos que describir todavía la forma institucional que adopta la jerarquía de los linajes: los jefes hereditarios, la aristocracia que les rodea (los linajes de los hermanos mayores) y los plebeyos. Para comprender el paso de un sistema de rangos relativos *mayu/dama* a las jefaturas, debemos analizar la estructura segmentaria que relaciona los linajes locales entre sí dentro de una red que se extiende desde los antepasados hasta el mundo sobrenatural de los espíritus celestiales y territoriales (cuadro 3).

Religión, «propiedad» y formación de dominios

Durante la evolución del *gumsa*, los niveles segmentarios superiores aparecen más claramente definidos hasta el punto que empiezan a asumir importantes funciones políticas. Los principales niveles, no obstante, permanecen invariables a través de la oscilación *gumsa/gumlao*.

Cuadro 3. La jerarquía de los espíritus de los antepasados



Todos los linajes de un único territorio integran una serie de segmentos inclusivos de forma creciente, de tal manera que el linaje y la segmentación local coinciden siempre y en los que los matrimonios locales pueden siempre definirse como endógamos por referencia a los niveles genealógicos más altos.

Los espíritus (*nats*) no son, en efecto, sino antepasados lejanos, pero poseen funciones «imaginarias» que son críticas para la reproducción social y son la condición para la aparición de una nue-

va relación social. La proyección sobrenatural de la estructura del linaje no es, en oposición a la teoría de Leach (1964: 264), un simple reflejo de una realidad social más concreta. Es una parte integrante de esta realidad. El antepasado del grupo local es el espíritu que controla el bienestar de sus descendientes y sólo a través de este espíritu puede uno acercarse a las divinidades más poderosas que son la fuente de toda prosperidad y fertilidad.

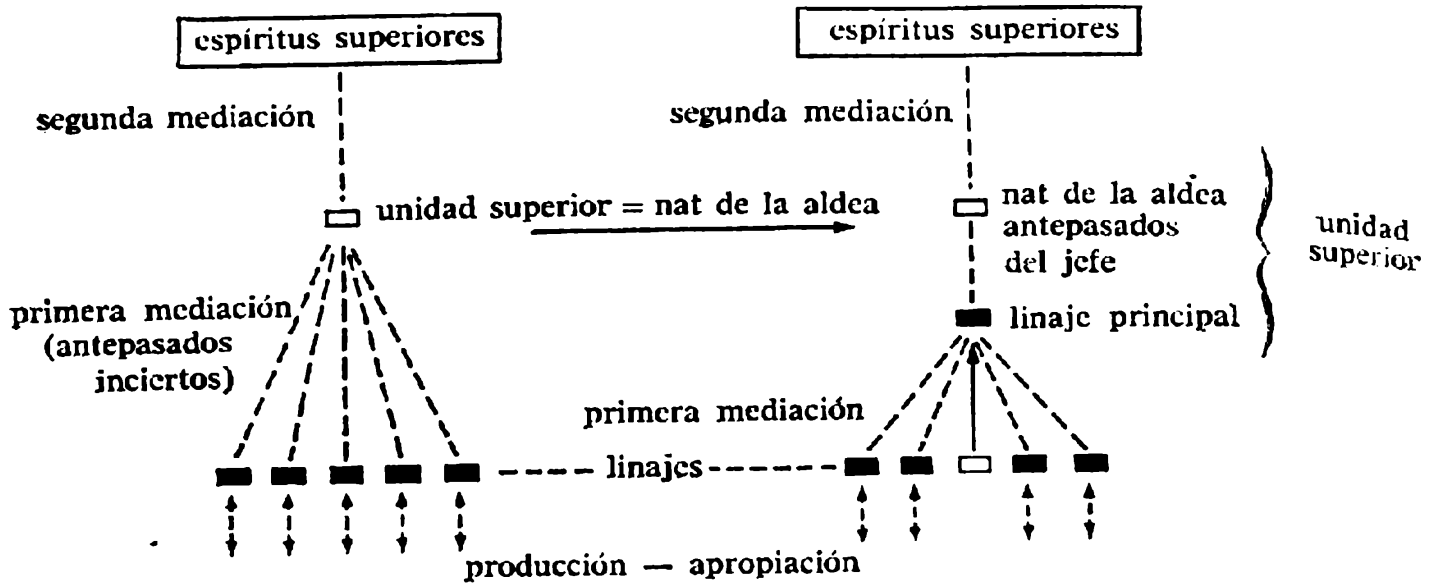
Las fiestas comunales son fiestas religiosas cuya doble función consiste en la distribución del excedente/acumulación de prestigio y en la propiciación de los espíritus superiores para incrementar la riqueza y la prosperidad de todo el grupo. Podemos caracterizar esto mejor, como una religión de productividad en la que el proceso real de trabajo se invierte en su apariencia inmediata. El excedente no es representado como el producto de una mayor cantidad de trabajo sino como «obra de los dioses».

Ahora bien: si situamos el modelo de la economía política del linaje en este contexto estructural más completo, creo que podemos deducir una serie de pasos lógicos por los que el excedente se convierte eventualmente en la absoluta superioridad de un jefe hereditario.

1. Un rico jefe de linaje, A, que tiene medios para dar grandes fiestas a toda la aldea sólo puede hacerlo porque tiene buenas cosechas.
2. Pero la manera de obtener tales cosechas es ofrecer sacrificios a los espíritus locales y celestiales. Es decir: la riqueza no es el producto del trabajo y del control sobre el trabajo de los otros, sino la «obra de los dioses».
3. Así pues, si A tiene éxito, debe ser porque tiene más influencia sobre los espíritus.
4. Pero la «influencia» sólo puede ser el resultado de una relación genealógica más cercana.
5. Por lo tanto, A debe estar más estrechamente relacionado con los espíritus locales, con lo cual se inicia la cadena de comunicación sobrenatural.
6. La pretensión de que el linaje de A es el mismo que el del espíritu local y que su antepasado es por lo tanto la divinidad territorial, resulta perfectamente natural.

Así pues, la lógica interna de la representación fetichista del proceso de trabajo determina la forma adoptada por el desarrollo político. Un linaje principal es simplemente aquel que consigue introducirse en un nivel segmentario más alto dentro de la estructura genealógica de la comunidad.

Cuadro 4. Religión y transformación política



El linaje principal es, por definición, el que desciende del antepasado fundador. Por lo tanto, el linaje del espíritu territorial (*mung nat*) es el que asegura la continuada prosperidad de todo el grupo. Este desarrollo, que se produce dentro de una única estructura, se manifiesta claramente en la transformación del ritual de la comunidad. En total los kachin tienen tres espíritus comunales importantes: el espíritu territorial (*mung nat*); el espíritu celestial principal (*madai nat* — o algún otro representativo de este grupo); el espíritu supremo de la tierra y del cielo (*ga/shadip* — la mitad macho, el *ga nat*, domina en el ritual). Aunque en ambas sociedades *gumlao* y *gumsa* cada familia tiene altares para sus propios antepasados, el control sobre los espíritus comunales no está idénticamente distribuido en las dos formas políticas.

	gumlao	*gumsa*
mung nat	*numshang*	casa del jefe
madai nat	*numshang*	casa del jefe
ga nat	*numshang*	*numshang*

numshang = altar comunal

En la sociedad kachin del tipo *gumlao* todo el ritual de la comunidad se desarrolla en el altar de la aldea. En la sociedad kachin del tipo *gumsa* dos de los espíritus más importantes han sido llevados a la casa del jefe. Pero puesto que el *mung nat* es el antepasado directo del jefe y el *madai* un pariente lejano del mismo, es bastante natural que sus altares le pertenezcan. Además, de acuerdo también con la lógica de su posición segmentaria, él es el único miembro de la comunidad que puede hacer ofrendas al *ga nat*, aunque puede conceder una dispensa especial a otros ricos aristócratas. Su monopolio sobre los espíritus comunales asegura su posición como mediador necesario entre la comunidad como un

todo y los poderes imaginarios que controlan la supervivencia de la misma. Subrayamos, no obstante, que la estructura de la jefatura está ya presente en la relación entre la comunidad y el espíritu territorial. Una relación ideológica que antes era reflexiva —la de la comunidad consigo misma, a través del espíritu del antepasado fundador— se transforma en una nueva relación socioeconómica cuando un linaje vivo empieza a ocupar «la categoría vacía» definida previamente por el imaginario lugar segmentario en el que todas las líneas de los antepasados confluyen.

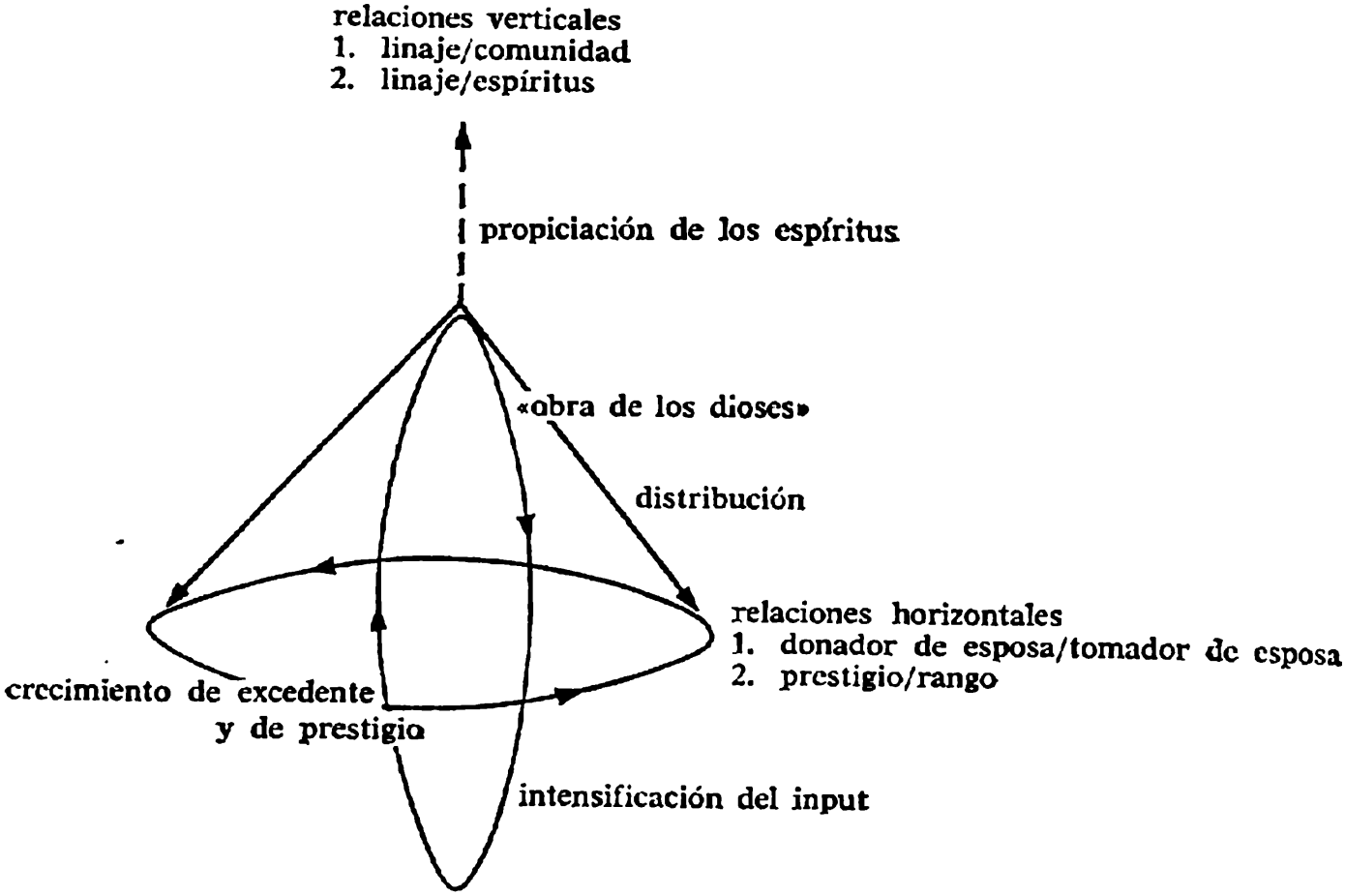
Sería un gran error caracterizar a la sociedad *gumsa* como feudal. Naturalmente la propiedad del linaje existe, pero se da sólo en bienes muebles tales como los bienes suntuarios (*hpaga*) utilizados en la negociación de las numerosas deudas y de las compensaciones matrimoniales. Uno de los principales elementos *hpaga* es el ganado, que se acumula en el pago del precio de la novia y se sacrifica en fiestas distributivas como parte del ciclo de conversión del excedente en prestigio.[4]

La tierra, no obstante, es estrictamente comunal. Nunca entra en la esfera de la circulación de bienes y por lo tanto no puede ser acumulada como los otros bienes. El hecho de que los grupos que emigran del dominio de un jefe al de otro a menudo pasan a recibir de los autóctonos mujeres y tierra para cultivar, no altera este estado de cosas, ya que lo que se «transfiere» es un derecho a utilizar la tierra comunitaria al igual que los miembros del grupo residente originario y no un control privado sobre lotes específicos. Es muy distinta la situación entre los chin, donde los derechos sobre la tierra circulan corrientemente y pueden ser acumulados en los pagos del precio de la novia o de deudas. Entre los kachin hay sólo un «derecho de tierra» definido por referencia a un único y común antepasado fundador. Un jefe no es soberano porque posea la tierra sino porque desciende del *mung nat*. Como tal, representa «la suprema unidad» de la comunidad en una forma que se parece mucho a la noción elaborada por Marx en su tratamiento del «modo de producción asiático»: tanto en las tribus, como en los Estados, tal «unidad» puede «expresarse en la persona del déspota o en esa entidad tribal imaginaria que es el dios» (Marx 1968 b: 438, traducción propia del autor al inglés).

Las relaciones de producción que hemos examinado se articulan en una estructura unificada que puede representarse según el cuadro 5.

4. El ganado, el más importante elemento de prestigio en la economía kachin, tiene poco o ningún coste de producción ya que ramonea en la selva y es tan manso que puede ser atrapado cuando se lo necesita. Pero ciertamente el coste aumenta cuando crece la densidad y la selva se reduce a una vegetación más clara y a pastizales.

Cuadro 5. Articulación de las relaciones de producción



Las fiestas religiosas, la estructura segmentaria, la relación jefe/comunidad pueden calificarse como relaciones verticales, opuestas a las alianzas horizontales y a las relaciones de intercambio. La estrecha interdependencia de ambas estructuras se manifiesta claramente en la evolución de las formas *gumsa*.

vertical : fiesta → prestigio
horizontal : prestigio → rango de los afines
vertical : rango de los afines → rango del linaje segmentario

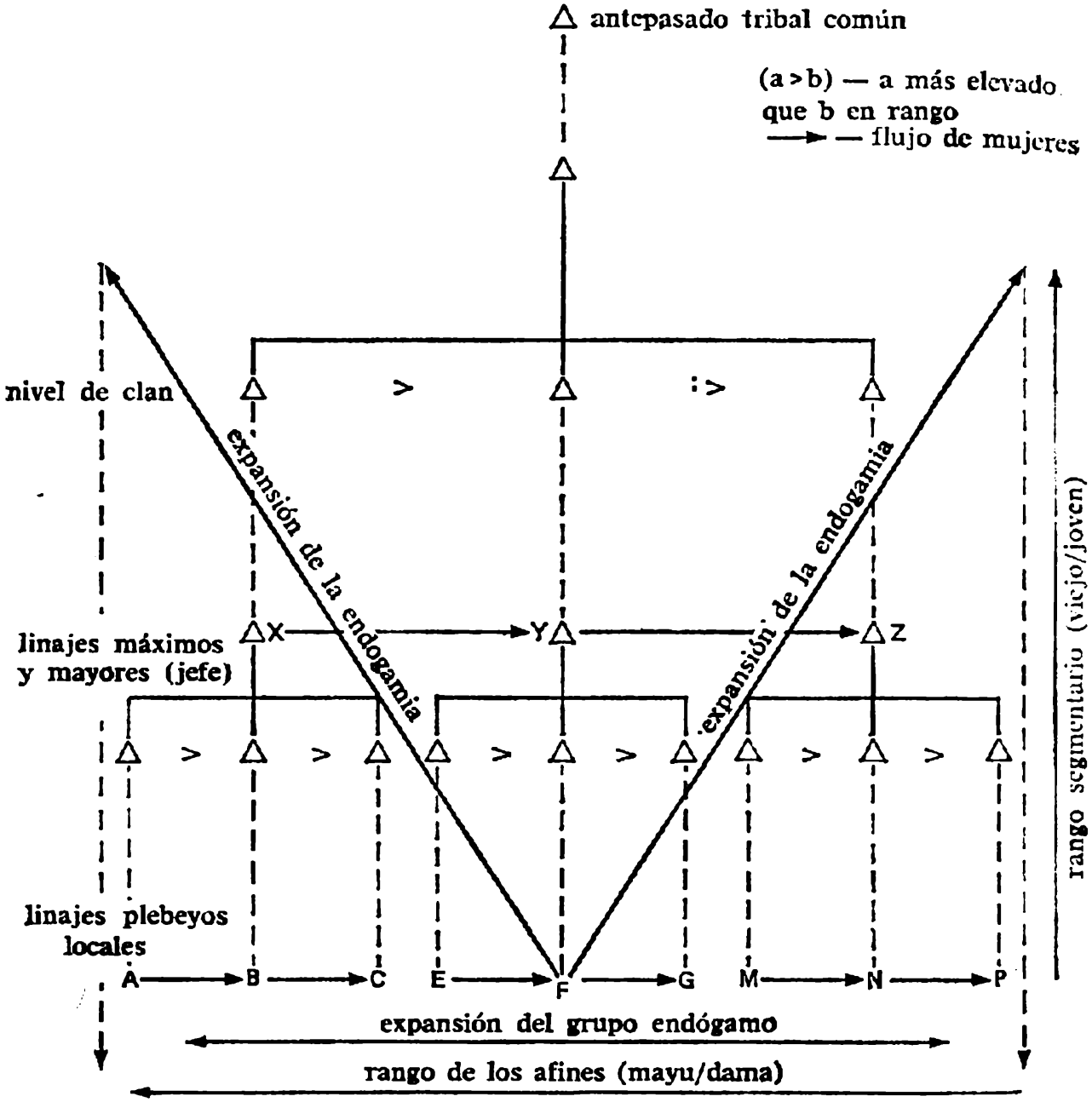
Esta última transformación es decisiva por cuanto determina la forma específica del dominio *gumsa*. En el surgimiento de la jefatura la relación *mayu/dama* es representada simultáneamente como una relación viejo/joven entre antepasados del linaje.[5] De

5. Cuando la sucesión se produce por últimogenitura, como entre la mayoría de los kachin, los hijos jóvenes ocupan los rangos supremos dentro de una generación, mientras que entre generaciones la superioridad está en relación con el orden natural de las edades. En ambos casos, la lógica interna es idéntica, ya que lo que cuenta es la edad social, es decir, la superioridad política, y no el orden real del nacimiento. Observamos, no obstante, que entre los tsasen kachin de Assam, donde la estructura de clase estaba más desarrollada, la primogenitura reemplazó a la últimogenitura.

esta forma, el rango relativo de los afines se convierte en edad social absoluta respecto de un antepasado común. Este proceso engendra una necesaria endogamia de hecho, puesto que los linajes locales unidos por matrimonio se ven incluidos inmediatamente, por definición, en un segmento de orden superior. Como el espíritu territorial es también el fundador de la comunidad, el linaje principal que desciende de él es por definición el linaje más antiguo en el territorio y todos los rangos de los afines pueden ser designados de nuevo en función de la distancia segmentaria respecto de esta línea, es decir, en función de la proximidad genealógica entre los antepasados del linaje local y el *mung nat*. Ello explica por qué los grupos aristocráticos que reciben mujeres del linaje principal son simultáneamente clasificados como linajes hermanos (líneas de hermanos mayores donde la sucesión es por últimogenitura —ver nota 5—). Lo que tenemos, de hecho, es el desarrollo de un clan cónico en el que los linajes unidos por matrimonio tienen una posición absoluta de rango definida determinada por su distancia genealógica respecto de la línea principal (cuadro 6).

La evolución del clan cónico varía con el grado de jerarquización y sólo aparece como forma bien estabilizada en la zona del Triángulo y en Assam, donde existen extensos dominios *gumsa* y un cierto desarrollo de la estratificación de clase. No obstante, la tendencia cónica está siempre presente y sólo ha podido escapar a la atención de ciertos antropólogos por causa de un excesivo empirismo que consideraría al clan cónico como una institución fija y que ignora los procesos internos por los cuales éste se origina. Fried (1957), por ejemplo, que opone categóricamente el clan cónico al clan igualitario, se ve forzado a relegar el mecanismo de la evolución del primero vinculándolo con factores externos a la estructura de parentesco. Leach, por otra parte, parece ignorar la existencia de formaciones cónicas por la rígida distinción que establece entre el linaje local, que es una entidad concreta, y los órdenes más elevados de la estructura segmentaria de los linajes, que aparecen como meras proyecciones «ideológicas». Hemos intentado mostrar, contrariamente a estos autores, que la formación del clan cónico es una consecuencia lógica de la evolución de las jefaturas. El hecho de que el espíritu territorial es también el fundador de la comunidad ya define una necesaria endogamia entre los linajes locales incluidos, aunque esto puede quedar reducido a un fenómeno puramente ideológico en la sociedad *gumlao*. Sin embargo, cuando un linaje principal llega a ocupar esta posición clave, la estructura de linaje segmentario que antes estaba latente en el reino sobrenatural redefine las relaciones de rango entre todos los grupos locales. Como la jerarquía ancestral es también la jerarquía de los espíritus territoriales, la

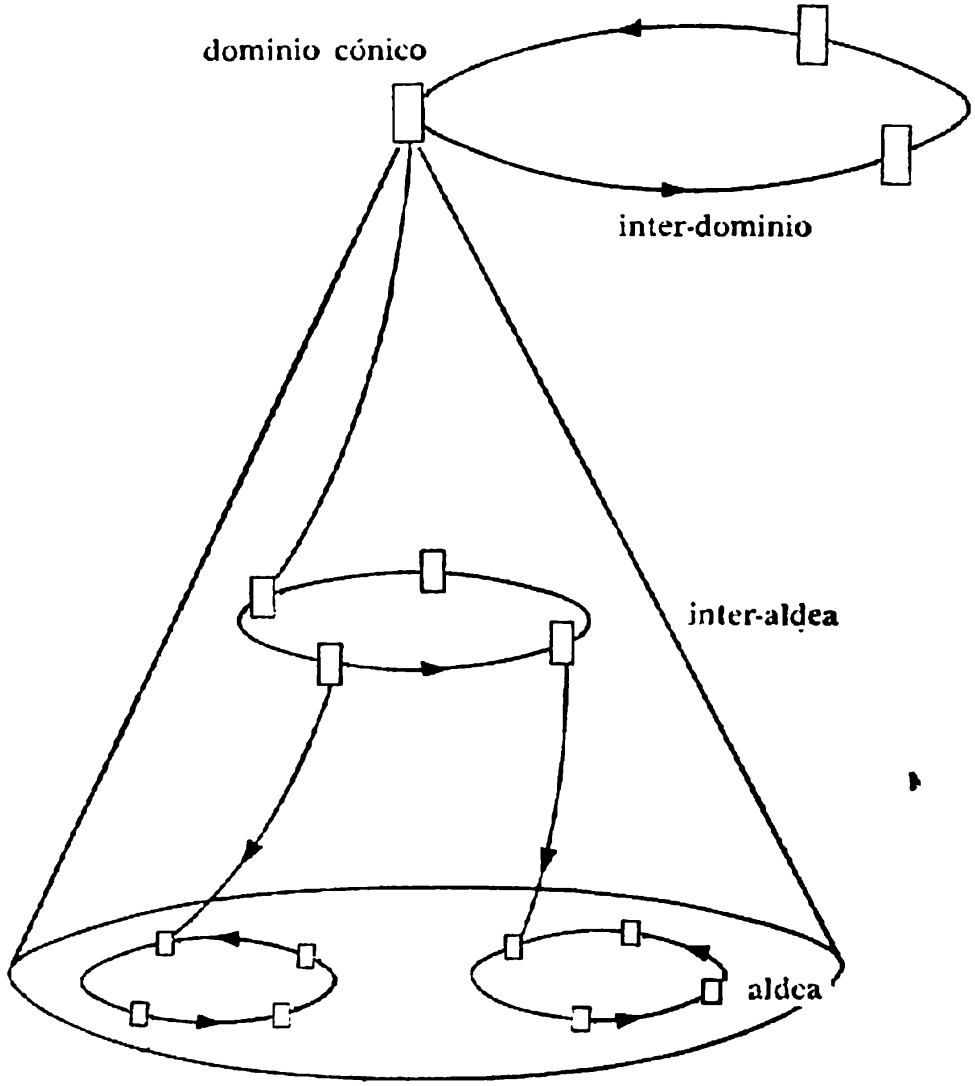
Cuadro 6. Formación del clan cónico



En este cuadro están representados simultáneamente dos tipos de rango. El rango de los afines, presentado horizontalmente, se transforma en el rango del linaje segmentario al considerar los antepasados del linaje. Pero los antepasados no son sólo un fenómeno lejano en el tiempo. Puede considerarse que representan las ramas «más viejas» y por tanto las más antiguas. Estructuralmente, la clasificación por edad y la clasificación por alianza son equivalentes ya que se originan en el mismo espacio genealógico. Por ejemplo. mientras X, Y o Z aparece como el antecesor de tres linajes hermanos, es de hecho una rama antigua de ellos. No es meramente un antepasado, sino un linaje local vivo que tiene relaciones de alianza con otros linajes del mismo «rango-edad» (corresponde a la «clase-rango» de Leach). La transformación del rango de afines en el rango de linaje segmentario implica que la exogamia del linaje local definirá siempre un grupo endógamo más amplio en un nivel genealógico superior, el cual es por definición un nivel superior de rango social. De este modo la formación de un dominio supone la formación de un clan de estructura cónica.

segmentación política del clan cónico es idéntica a la segmentación local y a la del linaje. Este isomorfismo no es un hecho institucional. Los espíritus territoriales sólo existen *para* las comunidades. No flotan errantes en un éter sobrenatural, esperando que se les invoque cuando surge una necesidad. El hecho de que, no obstante, las comunidades políticas, sea cual sea su tamaño, hagan remontar sus líneas ancestrales hasta un espíritu territorial, implica que al expandirse las jefaturas tendrán la misma estructura en todos los niveles. Las unidades locales más pequeñas poseerán espíritus que descienden a su vez de espíritus superiores que representan áreas más inclusivas.

Cuadro 7. Dominio Gumsa: estructura y relaciones matrimoniales



Los dominios *gumsa* son el resultado de la extensión de los procesos ya descritos hacia la ampliación cada vez mayor de los territorios (cuadro 7). Cada dominio debe tener, por definición, un solo jefe supremo por debajo del cual están los aristócratas que gobiernan los dominios más pequeños, conjuntos de aldeas o caseríos aislados. Todos los niveles están unidos por los vínculos ma-

trilaterales y segmentarios que caracterizan al clan cónico kachin. Hay que tener presente, no obstante, que mientras el clan cónico es la forma que emerge al final de la evolución *gumsa*, la estructura de alianzas es la relación dominante en la medida en que constituye el medio por el cual se establece en primer lugar la jerarquía.

Flujos económicos

Todos los flujos materiales en la sociedad kachin son canalizados a través de las estructuras verticales y horizontales que constituyen las relaciones de producción.

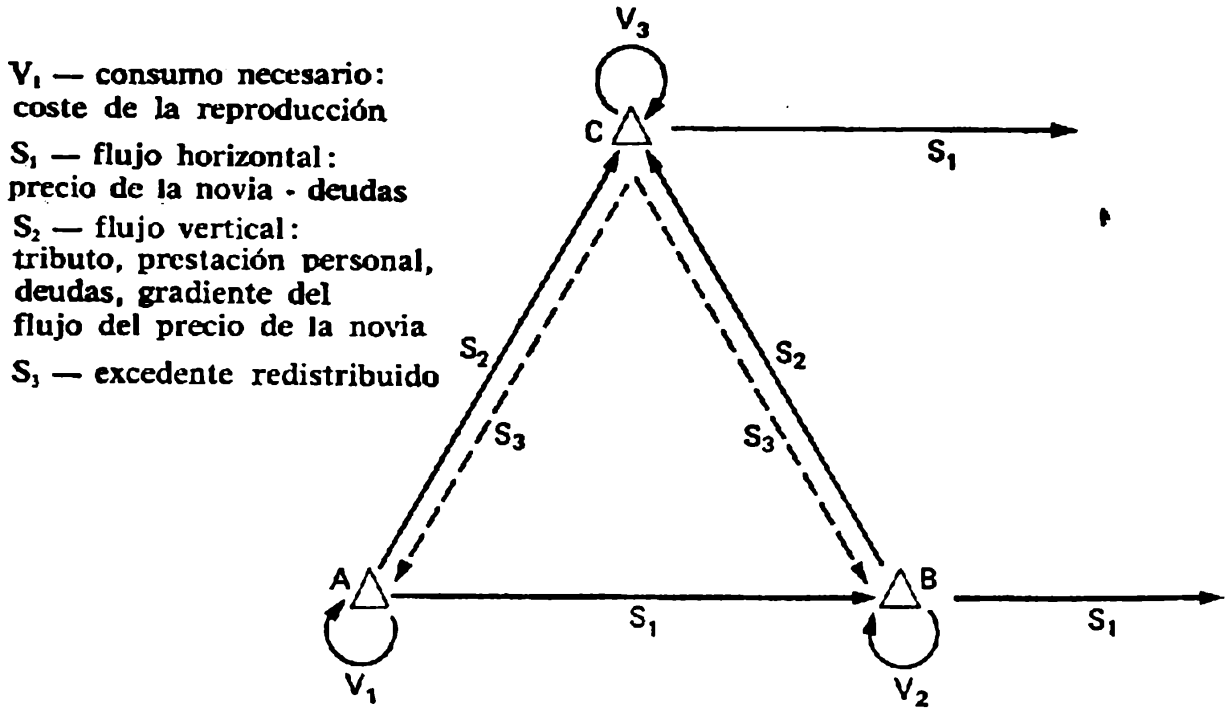
Una vez establecido, un jefe recibe el tributo y la prestación personal de sus subalternos. Este es el resultado directo de la lógica de su posición. En la sociedad *gumlao* una cierta cantidad de excedente es utilizado en los sacrificios de la comunidad al espíritu territorial; éste, como antepasado relativamente fácil de saciar, tiene un bajo coste de mantenimiento. Nos encontramos con una situación análoga en la sociedad *gumsa*, con la diferencia de que el coste incluye ahora a los descendientes vivos de este espíritu, los cuales tienen un necesario rol imaginario en la comunicación con sus antepasados, que aseguran la reproducción económica de la sociedad. El tributo consiste en una pequeña proporción de la cosecha anual, variable a través del tiempo, la mayor parte de la cual es devuelta en las grandes fiestas *manao*. No es sorprendente a este respecto que la casa del jefe se denomine «el almacén del arroz» (*htingsan*). Observamos aquí que las fiestas no son ya actividades distributivas sino que se han vuelto enteramente redistributivas. La prestación personal consiste en el cultivo de los extensos campos del jefe como *un deber comunal* inseparable ideológicamente de otras tareas comunales tales como la limpieza del campo de la aldea y el mantenimiento de los senderos. El producto de este trabajo es canalizado similarmente a través de fiestas redistributivas. Una cierta porción del excedente obtenido como tributo y prestación personal es utilizado por el jefe de los intercambios matrimoniales, y parece que los matrimonios de los jefes eran verdaderamente negocios muy complejos (Scott y Hardiman 1900, parte primera, vol. 1: 415). La relación tributo/prestación personal se expresa con claridad, tanto ideológica como materialmente, en la obligación que todos los miembros del dominio tienen de enviar al jefe un cuarto trasero de todo animal cazado o sacrificado en «su territorio», y a todos estos jefes supremos se les llama con el nombre de jefes «comedores de muslos».

El excedente del jefe se ve aumentado en una gran proporción mediante el producto de los esclavos. Estos provienen de la captura y de las deudas internas, mecanismos sobre los que volveremos en la próxima sección. Los esclavos invariablemente per-

tenecen al jefe supremo, aunque los aristócratas pueden poseer a menudo varios. Son esclavos internos (*tinung mayam*) o externos (*ngong mayam*). Los primeros viven en la casa del jefe y a todos los efectos prácticos equivalen a los otros miembros de su familia. El paga el precio de sus novias (muy pequeño), pero tiene derecho a todo el excedente que producen. En esto son muy similares a jóvenes perpetuos. Los esclavos externos tienen sus propios hogares y pueden ir a vivir a otras aldeas; en la mayoría de los aspectos son iguales que los plebeyos, salvo porque pagan un tributo más fuerte, que incluye la mitad del precio recibido a cambio de sus hijas, numerosas primicias y uno de cada dos de los terneros que les nacen. Esta relación es seguramente una forma incipiente de la estructura de clase, y cabe pensar que puede desarrollarse no sólo como resultado de la captura sino también por el fuerte endeudamiento de los habitantes de la aldea con sus jefes.

Los flujos horizontales consisten primariamente en intercambios entre aliados. Las prestaciones matrimoniales se prolongan durante muchos años y su tamaño varía de acuerdo con el rango de los linajes implicados. Recíprocamente, el rango puede variar de acuerdo con la riqueza del linaje y su capacidad para alcanzar un determinado nivel de precios. Notamos, no obstante, que lo que aparece en el nivel local como un flujo horizontal puede perfectamente resultar vertical desde la perspectiva de la estructura global.

Cuadro 8. Flujos económicos en el sistema gumsa



Nos referimos al gradiente del precio de la novia como el grado que alcanza la dote con relación a los puntos máximos en la jerarquía, en lugar de permanecer en el mismo nivel de rango. Esto

depende del porcentaje de matrimonios hipogámicos y del precio de la novia diferencial entre rangos. Cuando consideramos la red total de afines podemos ver que los flujos locales horizontales sirven en última instancia para incrementar la tasa de acumulación del linaje principal.

El cuadro 8 sintetiza los principales flujos en las jerarquías *gumsa*. Las dos proporciones más significativas son la S_1/S_2 que mide el grado de jerarquización, es decir, el peso relativo del flujo vertical como opuesto al flujo horizontal, y la S_2/S_3 que mide el grado de reciprocidad en el sector redistributivo. La evolución del sistema *gumsa* implica un incremento en ambas proporciones, es decir, un creciente control de los jefes sobre el total del excedente social.

$$\left.\begin{array}{ll} S_t & \text{Excedente total} \quad \dfrac{d^2S_2}{d\,S_1^2} > 0 \\[2ex] S_c & \text{Excedente controlado por el jefe} \quad \dfrac{d^2S_2}{d\,S_1^2} > 0 \end{array}\right\} \Longrightarrow \frac{d^2S_c}{d\,S_1^2} > 0$$

Expansión y contradicción

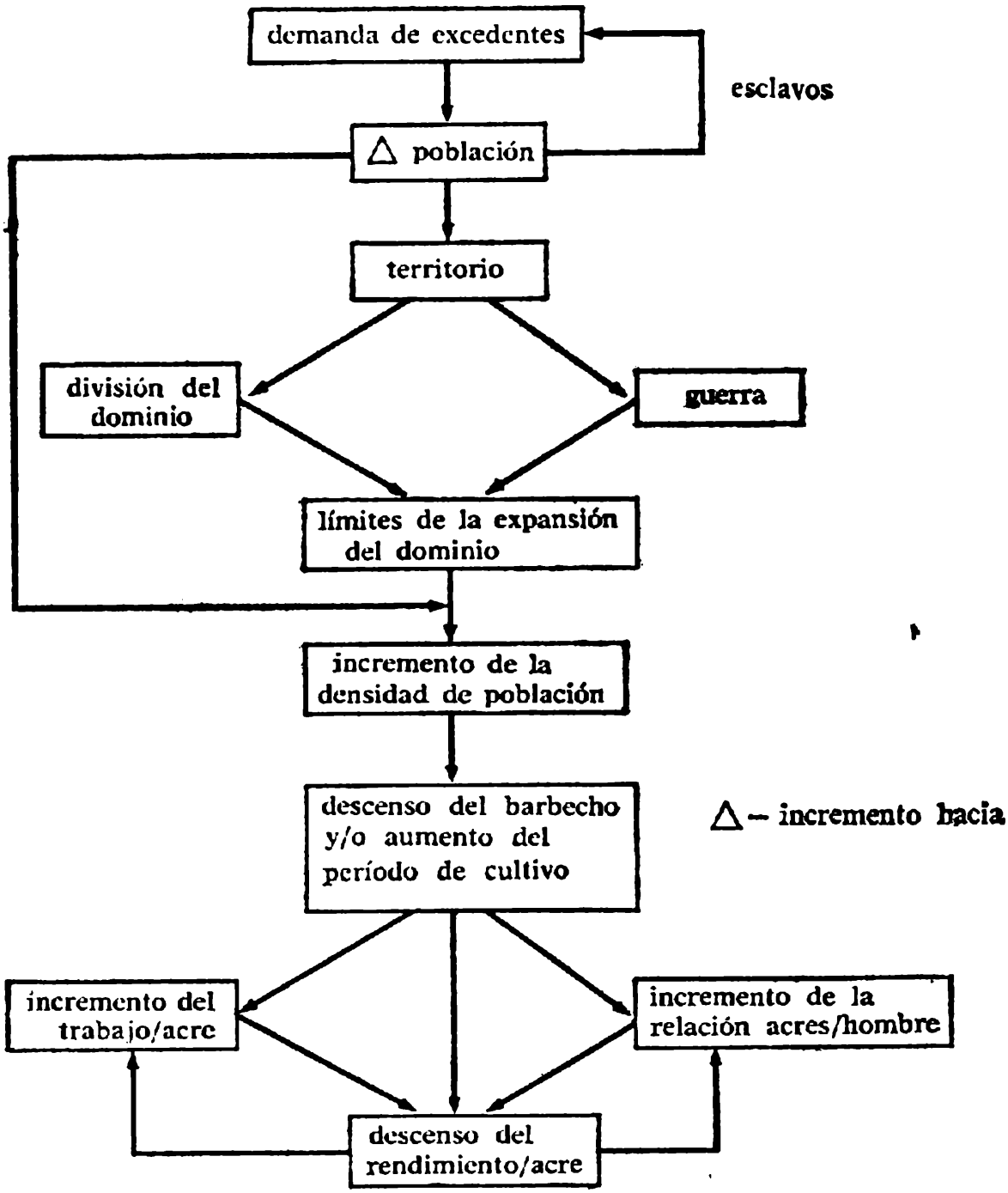
El funcionamiento de la economía kachin engendra dos tipos de crecimiento: (1) La expansión política y la creciente diferenciación interna tienden a desarrollarse hacia la formación de Estado y clases. (2) Este proceso está acompañado por un rápido crecimiento demográfico y territorial (cuadro 9). Empezamos aquí por este último desarrollo por cuanto determina las condiciones materiales que fijan los límites de la evolución política en las colinas kachin.

Hemos mostrado que la economía kachin está basada sobre una creciente o incluso acelerada demanda de excedente, el cual se utiliza para acumular prestigio y pasa un creciente control sobre el trabajo y los flujos materiales. La demanda de excedente crea una demanda de trabajo. Las familias numerosas tienen un alto valor positivo: no porque el excedente *relativo* sea mayor (de hecho puede ser menor si el número de consumidores aumenta en relación con el número de población activa), sino porque, como el prestigio depende de la acumulación del excedente *absoluto*, cuanto mayor es el grupo de miembros dependientes más poderoso es su líder. En los estadios iniciales de adquisición de prestigio, el número de esposas y de hijos es evidentemente un factor crucial, pero a través de los procesos de retroalimentación positiva de la economía, va siendo complementado, cuando no ampliamente reemplazado, por las prestaciones de los tomadores de mu-

jeres dependientes del grupo y de los esclavos por deudas. El ansia de mano de obra se expresa en la captura de gran número de habitantes de las áreas vecinas, la mayoría de los cuales se convierten en esclavos de los jefes. Estos pueden tener casas hasta una distancia de cien yardas.

Como resultado de tales mecanismos, la población local tiende a crecer bastante rápidamente. Pero los condicionamientos de la tecnología exigen que para preservar la tasa de productividad, la expansión territorial debe por lo menos compensar el crecimiento demográfico, esto es, para prevenir el incremento de la densidad. Con un ciclo de descanso de la tierra de 1/12 la expan-

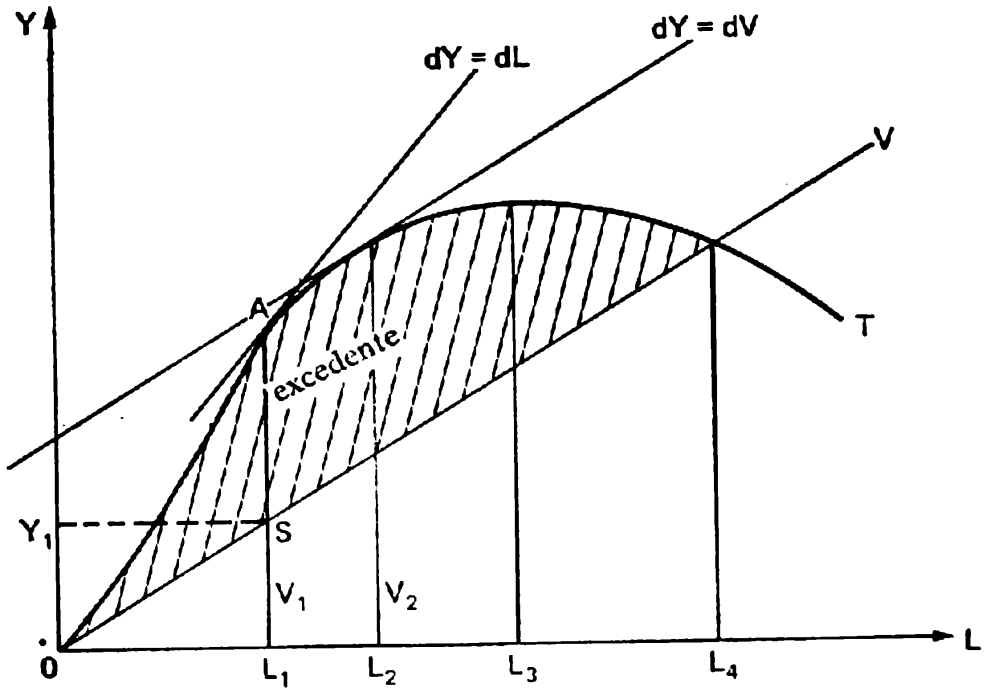
Cuadro 9. Expansión externa y contradicción



sión territorial debe ser por lo menos trece veces más rápida que la tasa de incremento de la fuerza de trabajo.

Esta exigencia presenta algunas implicaciones problemáticas para la jerarquía política. Aceptando que un dominio se extendiese territorialmente de acuerdo con la necesidad de mantener la productividad, el área política pronto sería tan amplia que a un noble instalado en una región periférica le sería fácil acumular sus propios súbditos. Un individuo de esta clase podría entonces entrar en competición con el jefe principal y liberarse de la dominación de éste. En efecto: la economía del sistema *gumsa* no está lo suficientemente centralizada como para evitar este tipo de escisión del poder, que tiende, pues, a establecer un límite interno para la expansión política. Además, el crecimiento simultáneo de varios grupos producirá inevitablemente la colisión de los mismos, origen de serios conflictos o de guerras que bloquearán o retardarán ciertamente la expansión territorial. Pero entonces la demanda de excedentes, que continúa sin modificarse dentro del dominio que ha cesado de ocupar nuevas tierras, producirá necesariamente una creciente densidad seguida por más cortos períodos de barbecho y/o más largos períodos de cultivo continuo, la degradación ecológica y finalmente una más baja productividad por unidad de trabajo y de tierra.

Cuadro 10. Funciones de la producción y del consumo en la agricultura de roza y su interrelación



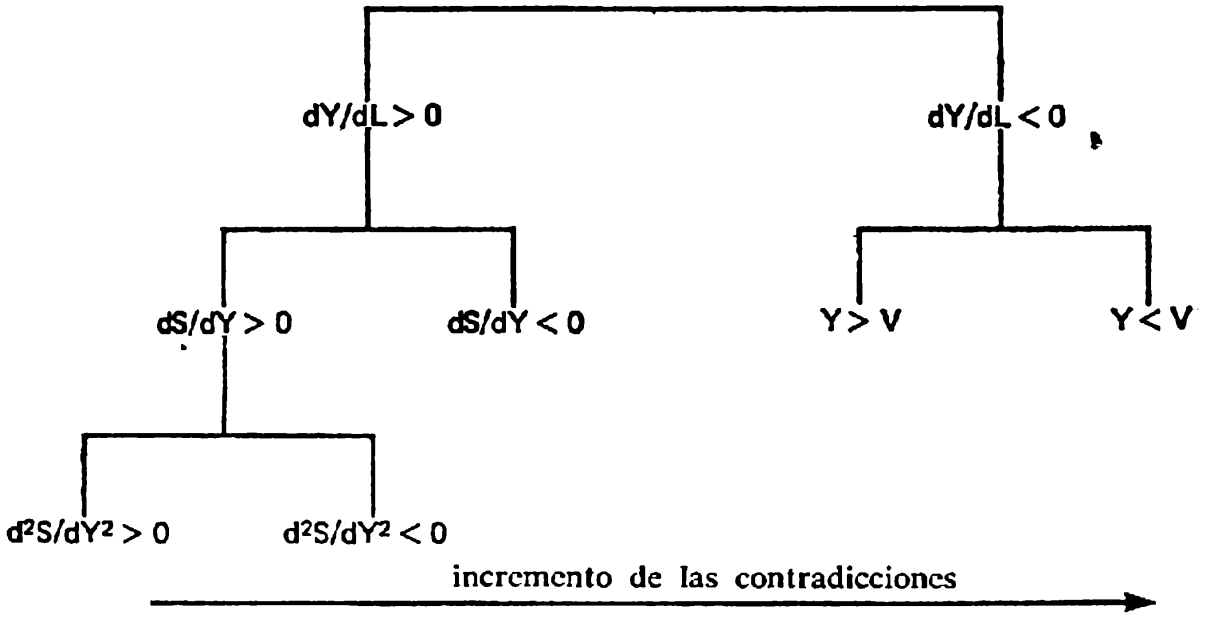
El cuadro 10 representa las principales características de la situación que acabamos de describir y define los límites materiales

del funcionamiento del sistema *gumsa*.[6] La función de la producción T representa la razón *input/output* en condiciones de progresiva intensificación. V es el coste necesario de la reproducción social expresada en términos de consumo y es una función lineal que se deriva directamente de la tasa de crecimiento de la población. La combinación de ambas funciones determina la variación en los excedentes a lo largo del tiempo; excedente que puede ser representado como excedente potencial del tiempo de trabajo, $Y_1S = OL_1$ o bien como un excedente de productos materiales SA.

Los puntos críticos de inflexión definen cuatro regiones distintas del cuadro. En la zona OL_1 el rendimiento se incrementa con un ritmo acelerado de tal manera que cada *input* adicional de trabajo produce todavía un mayor *output* de excedente ($dY/dL > 0$, $dS/dY > 0$, $d^2 S/dY^2 > 0$). Luego L_1 cede y por lo tanto el excedente continúa aumentando, pero ahora con un ritmo desacelerado ($d^2S/dY^2 < 0$) hasta que alcanzamos L_2, cuando el excedente, aunque no cede, empieza a decrecer en términos absolutos ($dS/dY < 0$, $dY/dL > 0$), ya que el producto ahora crece más lentamente que el consumo necesario. Finalmente, en la posición L_3 el rendimiento total empieza asimismo a caer ($dY/dL < 0$) y en L_4 llegamos al límite de las condiciones para la reproducción material de la población independientemente de otros factores sociales.

Puede afirmarse que las propiedades del cuadro anterior definen una jerarquía de condiciones limitativas que determinan las condiciones límite de la reproducción técnica del sistema social. Puede representarse de la siguiente manera (*cuadro 11*):

Cuadro 11. Jerarquía de las condiciones limitativas de la producción

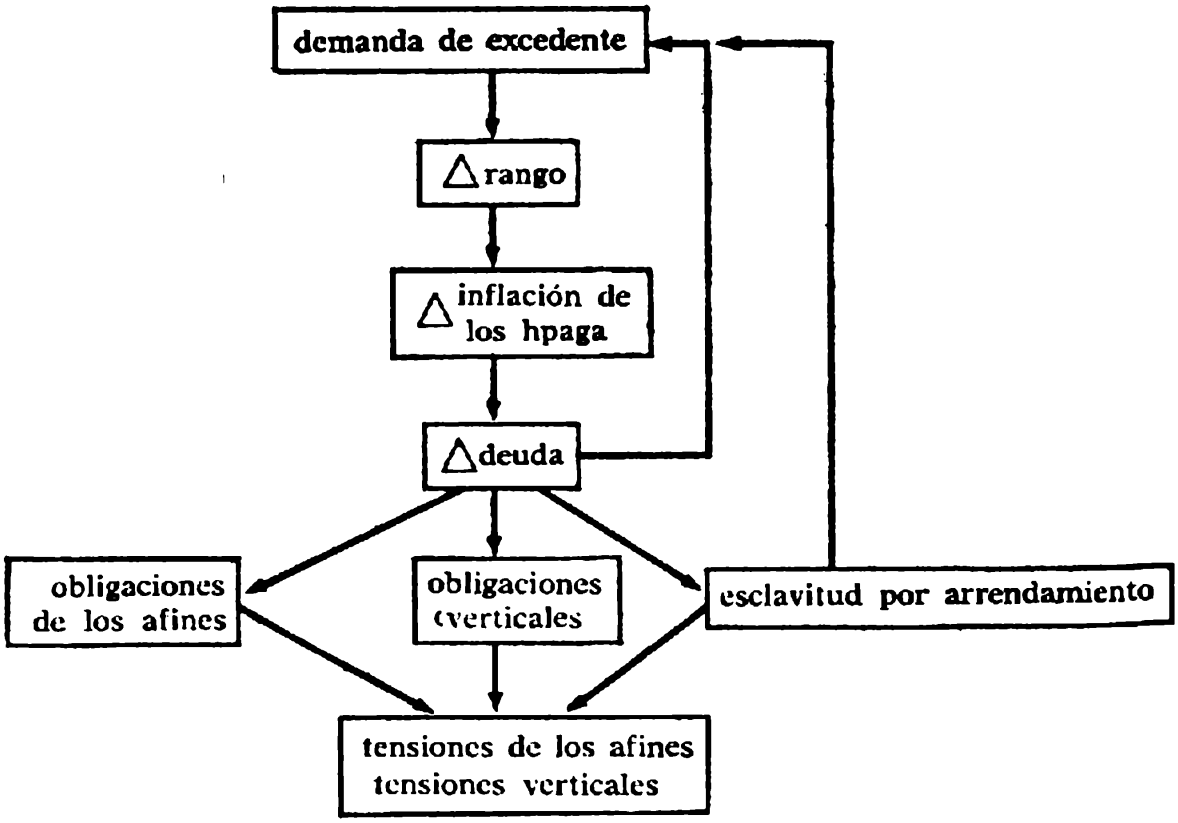


6. Este esquema y el siguiente análisis están basados en gran parte en el artículo muy importante de I. Sachs (1965) que fue el primero que intentó un tratamiento teórico del problema del excedente en el contexto de la reproducción social, y por consiguiente llevó la discusión mucho más lejos que los antropólogos anteriores.

Aunque en realidad estas condiciones limitativas son materiales, no están determinadas solamente por la tecnología, sino por la totalidad de las condiciones de la producción constituidas por la combinación de la tecnología, el medio y la demografía. La función de la producción define el conjunto de todas las razones *input/output* a lo largo del eje de una progresiva degradación ecológica, pero esta última es producida por la creciente densidad de la población que a su vez está determinada por las relaciones de producción. Este es un caso claro en el que podemos distinguir entre las propiedades intersistémicas y las intrasistémicas. Aunque la intensificación producida por el sistema económico no altera las propiedades internas de la tecnoecología, determina la manera en que éstas han de manifestarse. Debemos considerar ahora la manera en que las condiciones limitativas de las fuerzas productivas están articuladas con la estructura interna de las relaciones de producción.

El esquema (cuadro 12) describe el proceso de expansión político-económica interna del dominio *gumsa*.

Cuadro 12. Expansión interna del dominio gumsa y sus contradicciones



A través del ciclo de Fiestas → Rangos de Afines → Precio de la novia → Fiestas, la creciente demanda de excedente produce una inflación de todos los bienes de prestigio (*hpaga*) y de todas las prestaciones incluyendo el precio de la novia y los pagos de

indemnización, que a su vez amenazan a todos los niveles de la estructura social con un creciente adeudamiento. Un rango social dado implica la habilidad para afrontar todas las obligaciones del intercambio de ese rango. Un linaje noble que no tiene los recursos para participar en la red de alianzas aristocráticas se convierte eventualmente en un linaje plebeyo. Sin embargo, un plebeyo que llega a la insolvencia se sitúa fuera de la estructura de parentesco y se convierte en un esclavo por adeudamiento. Si no puede pagar el precio de su novia y las otras obligaciones, pierde su independencia económica y política y es transferido a la casa del jefe. Este paga el precio de su novia, con lo cual tiene derecho a todos sus excedentes. Esta transferencia significa un incremento en el tamaño de la fuerza de trabajo de la «familia» del jefe y sirve para fomentar su poder de acumulación.
Aunque los linajes esclavos pueden volver a ser plebeyos después de varias generaciones, las obligaciones y las deudas generadas por el funcionamiento de la economía sólo pueden aumentar el grado de extorsión así como la inferioridad social de los linajes más pobres. El jefe obtiene progresivamente el control sobre el excedente total del grupo, y su posición es reforzada continuamente por su creciente capacidad para convertir los excedentes en prestigio y por lo tanto para imponer nuevas obligaciones a sus subordinados.

H — Valor de los *hpaga*
So — Demanda de excedente
D — Deuda
t — Tiempo
⇒ —— implica

1) $\frac{dH}{dt} > 0 \Rightarrow \frac{dSo}{dt} > 0$

2) $\frac{d\,So}{dt} > 0 \Rightarrow \frac{dD}{dt} > 0$

3) $\frac{d\,D}{dt} > 0 \Rightarrow \frac{d^2S_1}{d\,S'_1} > 0$

La diferenciación de los rangos vinculada con la inflación de la deuda provoca una creciente verticalización de los flujos económicos. Pero esta jerarquización tiene unos límites objetivos determinados por la función de la producción, más específicamente por la tasa del excedente. Para que las relaciones económicas continúen funcionando a lo largo del tiempo es necesario que:

$$\frac{dS}{dt} > \frac{dD}{dt}$$

es decir, que la tecnología debe ser capaz de proporcionar un *output* real adecuado a la demanda acelerada. Aquí es donde la propia es-

tructura de las relaciones de producción hace que éstas entren en contradicción con las fuerzas productivas. Todos los linajes locales en un sistema *gumsa* están conectados, desde el más alto al más bajo, por una red transitiva de *mayu/dama*. Como tal, cualquier incremento de prestigio en el vértice implica un incremento en el precio de la novia y otras obligaciones en todos los niveles. La tasa de inflación de los *hpaga* depende en gran medida de la tasa de acumulación por parte de los jefes, que es mucho más grande que la tasa promedio. Como el jefe tiene a su disposición un creciente porcentaje del total del excedente de trabajo disponible, tanto por extorsión como por acumulación de esclavos, puede fácilmente contrarrestar la caída de la tasa de excedente *relativo* incrementando su acumulación de excedente *absoluto*, es decir, con un ritmo más rápido que el de la desaceleración de la productividad. Pero esto no hace más que empeorar las cosas, ya que la inflación continúa creciendo mientras la mayoría de los linajes se hallan con dificultades crecientes para cumplir sus obligaciones.

$$\frac{d^2Sc}{d\,S^2} > 0 \rightarrow \frac{d^2D}{d\,S^2} > 0$$

Las desigualdades mencionadas muestran cómo el jefe acumula una porción importante del excedente social total;[7] éste, metamorfoseado en tasas de inflación más elevadas, implica una multiplicación de las deudas con un ritmo más rápido que el del excedente real exigido para afrontarlas. Esta contradicción podría surgir en un punto en el que la tasa de adeudamiento empieza a divergir respecto de la tasa de excedente (L_1 en el cuadro 10), es decir, cuando las obligaciones crecientes se hacen incompatibles con los decrecientes medios de pago.

7. Estas desigualdades no expresan toda la verdad. No es suficiente que el jefe controle una proporción creciente del excedente total. La contradicción real ocurre cuando empieza a controlar una porción acelerada de un excedente desacelerado (L_1 en el esquema) y se intensifica hasta límites críticos a partir de L_2, cuando empieza a acumular una creciente porción de un excedente que en términos absolutos decrece:

$$\left.\begin{array}{l} \dfrac{d^2Sc}{dS^2} > 0 \\[2ex] \dfrac{d^2S}{dY^2} < 0 \end{array}\right\} \Longrightarrow \frac{d^2D}{dS^2} > 0$$

$$t \text{ ——— tiempo } \left\{ \begin{array}{l} \dfrac{d^2S}{dL^2} < 0 \\ \\ \dfrac{d^2S}{dY^2} < 0 \end{array} \right\} \longleftrightarrow \left\{ \dfrac{d^2D}{dt^2} > 0 \right\}$$

La situación podría empezar a ser crítica en el punto en que el jefe empieza a acumular una parte cada vez mayor de un excedente decreciente, de tal manera que no sea posible afrontar el pago de las deudas (L_4 en el cuadro 10). Esta contradicción entre las fuerzas y relaciones de producción se manifiesta en el nivel de las relaciones sociales (el único nivel «vivido») como una tensión entre todos los deudores y acreedores, afines en la estructura horizontal, y entre los jefes superiores y jefes subordinados y sus respectivas clientelas en la estructura vertical. Es significativo que la palabra kachin que significa «deuda», *hka,* signifique también «rencilla».

Las relaciones materiales en el sistema *gumsa* implican, además, que los pequeños aristócratas, por ejemplo, jefes de aldeas endeudadas, aparezcan como los puntos focales del descontento, puesto que son los que tienen más que perder. Porque aunque tienen un rango elevado, económicamente son equiparables a los plebeyos de las aldeas, están obligados a cultivar sus propios campos con unos pocos o ningún esclavo y casi son la ayuda de los que dependen de ellos. Ciertamente, son los primeros en sentir la exorbitante inflación impuesta desde arriba, puesto que están en constante peligro de perder su rango.

En *Sistemas políticos de la Alta Birmania,* Leach ha documentado la existencia de una oscilación a largo término entre los polos *gumsa* y *gumlao.* En un cierto estadio en el desarrollo *gumsa* se producen las revueltas *gumlao* que destruyen la jerarquía política, restableciendo una organización más igualitaria. Esto puede predecirse a partir del modelo que hemos presentado. El retorno al *gumlao* consiste en una revaluación general de los valores *hpaga* y de todas las *hka,* y por lo tanto en la supresión del rango social. Superficialmente este proceso es similar a una depresión capitalista. Pero como el excedente es convertido en rango relativo y no en capital, todo se reduce a una cuestión de devaluación del estatus social y no de los valores de la propiedad. Por lo tanto, el ciclo *gumsa/gumlao* es un ciclo social y no un ciclo de negocios. El estado igualitario que resulta del colapso de la política *gumsa,* también es bastante transitorio porque aunque el rango de linaje se iguala en las revueltas *gumlao,* los mecanismos

subyacentes que generan la jerarquía permanecen prácticamente intactos.

La restauración de la organización *gumlao* implica la posibilidad de regeneración, no sólo de la estructura *gumsa,* sino también de las necesarias condiciones tecnoecológicas que son la base de la misma. La ruptura política va acompañada por una redispersión de la población, que permite la reforestación del bosque primario sin la cual no podría alcanzarse la alta productividad necesaria para el desarrollo político.

En resumen: la dinámica del sistema kachin puede considerarse como una evolución hacia una creciente jerarquización y la formación del Estado que entra en contradicción con sus propias condiciones limitativas materiales de reproducción pero que, por medio de las revueltas *gumlao,* consigue restablecer las condiciones para una nueva evolución. Puesto que las condiciones materiales de la producción son determinantes en última instancia, debemos considerar ahora los efectos multilineales generados por la misma estructura cuando estas condiciones se transforman.

Degradación

La noción de degradación no significa aquí simplemente un tipo de evolución inversa: es la transformación estructural que ocurre cuando una formación social se reproduce a sí misma en unas condiciones de producción que se deterioran continuamente. Las estructuras que resultan de este proceso son bastante distintas de las de la sociedad *gumlao,* aunque en ambos casos se da una ausencia de jerarquía política.

Ciclos largos y ciclos cortos

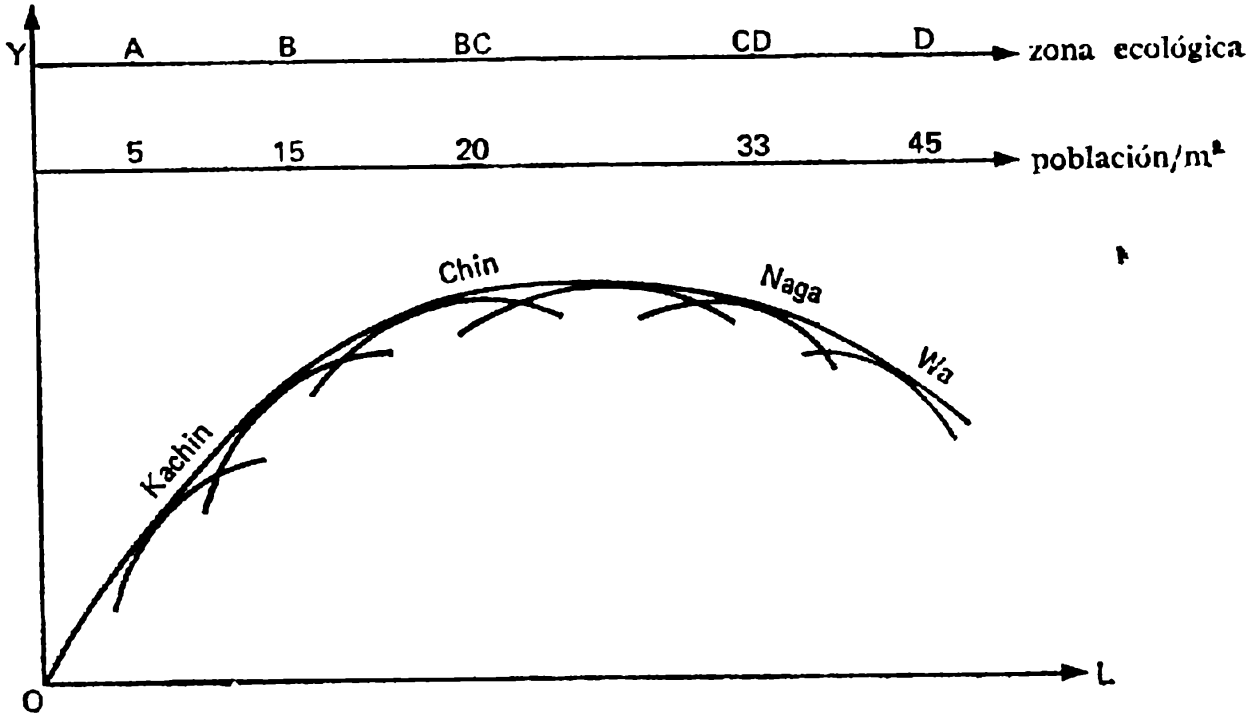
Llamaremos ciclo corto al tipo de variación que ocurre en la oscilación *gumsa/gumlao.* Su reproducción depende del mantenimiento a largo plazo de las condiciones de producción, de la densidad demográfica y de la fertilidad del suelo. En la región del Triángulo, la densidad general ha sido mantenida de hecho en un nivel muy bajo. Aunque durante los períodos *gumsa* hay ciertamente una tendencia hacia una creciente densidad demográfica dentro de cada dominio político con la consiguiente presión demográfica que produce una degradación parcial del medio, la combinación de la continua emigración con la dispersión producida por las revueltas *gumlao* restablece las condiciones en que pueden regenerarse el bosque y el nivel inicial de fertilidad. Así pues, sólo allí donde es posible la expansión territorial a largo plazo puede mantenerse el ciclo corto. Mientras esto ocurre en el Triángulo mismo, en cambio hacia el noroeste, este y sureste, los Estados

shan y otras tribus (lolo, lisu) con mayores densidades constituyen a la vez una barrera política y demográfica para el crecimiento territorial de los kachin. En estas áreas existe una importante acumulación de población. La densidad se incrementa rápidamente (15-30/milla cuadrada) y el medio se degrada progresivamente al avanzar hacia el este, pasando del bosque secundario a los amplios pastizales.

Al disminuir los rendimientos necesariamente se debilitan las estructuras *gumsa*, que dependen de la disponibilidad de un excedente creciente. En esta región (zonas B y C de Leach, en Leach 1964: 23) las únicas jefaturas son las que se basan sobre la explotación de las rutas del comercio y de las poblaciones *shan* del valle cobrando regularmente un tributo. Las jerarquías políticas son mucho menos estables aquí y sólo hay *gumrawng*, jefes «jactanciosos» que compiten por el poder político como «hombres fuertes», opuestos a los *gumchying*, jefes soberanos del Triángulo. En el noroeste, donde no hay ni shans ni rutas de comercio para explotar, todos los grupos son más o menos permanentemente «igualitarios» y no parece existir ninguna organización supralocal.

El incremento del promedio de la densidad demográfica de una región amplia provoca cambios considerables en la base tecnoecológica y hace surgir nuevas necesidades de reproducción que a su vez producen una transformación radical de la estructura social. Este segundo tipo de desarrollo no es oscilatorio sino uni-

Cuadro 13. El ciclo largo



A. predominio del bosque primario
B. predominio del bosque secundario
C. bosque secundario más claro, pastizales con malezas
D. predominio de pastizales

direccional, y las transformaciones generales en este proceso de degradación se distribuyen en un «ciclo largo».

En el gráfico (cuadro 13), la curva de los ciclos largos envuelve a las de los ciclos cortos y es tangente a todas ellas. Los ciclos cortos representan, pues, la variación producida por las condiciones limitativas político-económicas que operan dentro de los límites tecnológicos definidos por el ciclo largo. En cualquier punto a lo largo de la curva de creciente densidad y degradación ecológica real, se da la posibilidad de una fluctuación similar a la de los ciclos *gumsa/gumlao*. Sin embargo, la reversibilidad del ciclo corto es continuamente desplazada a lo largo del ciclo largo irreversible, de tal manera que la misma naturaleza de la variación política y social ha de ser bastante diferente en los distintos puntos de la curva envolvente.

La presión demográfica provoca la competencia territorial y la multiplicación de las guerras y rencillas (Scott and Hardiman 1900, I.ª parte, vol. I: 367). Esto a su vez conduce a la formación de aldeas más amplias; primero, por el retraso del proceso de fisión, resultado directo de la falta de tierra; y segundo, por razones de seguridad militar. En el Triángulo, el tamaño máximo de la aldea es de alrededor de treinta casas. En el área de la ruta del comercio oriental puede llegar a ser de ochenta casas, y más al norte, donde no hay rutas comerciales, hay aldeas de ciento veinticinco casas. Esta nueva concentración de la población produce una transformación topológica de las estructuras previas. La formación de los dominios *gumsa* depende de la continua fisión del linaje local, de su dispersión en un área amplia y de una amnesia genealógica superdesarrollada de manera que los linajes no locales están más o menos separados del clan y se convierten en afines potenciales en una red *mayu/dama* en expansión. Donde la expansión territorial está bloqueada, este proceso no puede seguir funcionando. El linaje local se convierte en un clan segmentario muy amplio del tipo de los que hallamos entre los chin. La regla de la exogamia se extiende necesariamente al grupo más amplio, ya que la red genealógica que vincula los segmentos más pequeños se ha convertido en una cuestión de filiación demostrable, reforzada por el hecho de la corresidencia.

Además, como ya no es posible hacer partir a los hermanos para que funden nuevos asentamientos, se hace necesario dividir la tierra existente. La herencia de tierra en los sistemas kachin es sólo el efecto de la herencia de la posición segmentaria, por últimogenitura o primogenitura. Las divisiones diferenciales son inconcebibles donde toda la tierra es comunal por definición y está representada por un único linaje, que desciende del espíritu territorial. Cuando pasamos de los kachin a los grupos chin y naga, la herencia se hace cada vez más democrática; pero esta individualización de los derechos va acompañada por la creación de una relación social con la tierra que no existe en el sistema kachin. Porque cuando la tierra se vuelve divisible en títulos heredables pasa

a formar parte de la misma categoría que otros bienes muebles. Asistimos aquí a la aparición de la propiedad territorial del linaje, negociable como otras formas de propiedad del linaje, transferible e incluso acumulable en el precio de la novia y en otras transacciones entre linajes. En la medida en que la tierra se transforma en algo negociable pasa a formar parte de la estructura del intercambio horizontal; así se destruye toda la base de la estructura «asiática» kachin, en la que la tierra era indivisible. Una importante verificación de esto es la existencia en las colinas chin del norte (zahao, siyin) de sociedades en las que parece existir un conflicto entre los jefes que intentan mantener el control sobre toda la tierra, como un derecho inherente a su posición, y la creciente negociabilidad de los títulos individuales que son evidentemente acumulados por los ricos «hombres fuertes». Esto constituye una clara expresión de la creciente contradicción entre la estructura vertical que se derrumba y la estructura horizontal cada vez más dominante. Cabe señalar que los chin más septentrionales tienen una densidad relativamente baja comparada con los chin centrales y meridionales, y sus aldeas son mucho más pequeñas, aunque siguen siendo grandes respecto de los criterios kachin (las aldeas zahao tienen un promedio de menos de 100 casas; las de los chin centrales a menudo tienen entre 100 y 200 casas, y hay algunas con 250).

La productividad decreciente dificulta la jerarquización entre linajes. Desaparecen los grandes dominios cónicos con sus jefes supremos y sus grandes fiestas redistributivas; son reemplazados por una economía más competitiva en la que todos los excedentes disponibles están canalizados hacia los circuitos horizontales. Entre los chin y los naga las fiestas de las aldeas que expresan la relación entre el jefe, la comunidad y los poderosos antepasados se transforman en «fiestas de merecimiento», en el lugar de competición entre los afines, en *potlachs* cuya función consiste en mantener o aumentar el rango de los parientes consanguíneos con relación a los aliados así como con relación con el elevado número de parientes que nunca pueden convertirse en tomadores de mujeres inferiores.

La imposibilidad de convertir la segmentación del linaje en segmentación local, el aumento de la unidad exogámica, y la democratización de la herencia, todo ello se combina para romper el ciclo por lo que el rango de los afines se transforma en rango cónico mediante la destrucción de la relación entre la jerarquía del linaje, los antepasados y los espíritus territoriales. Como ya no hay ninguna continuidad entre los espíritus locales y los poderes sobrenaturales superiores, no puede haber ninguna posición equivalente a la del jefe *gumsa*, descendiente directo de la deidad territorial. Por el contrario, la individualización de los títulos territoriales y su absorción en la estructura horizontal que ahora domina el proceso de reproducción, permite un nuevo tipo de jerarquización que puede ser descrito como prefeudal. El exceden-

te continúa convirtiéndose en prestigio y en un aumento del precio de novia para las hijas, pero ahora los títulos territoriales suelen ser transferidos como pago de ese precio así como en el de las deudas; se crea así la posibilidad de desarrollo de una aristocracia terrateniente (cuadro 14).

Cuadro 14. Transformación del ciclo de jerarquización

kachin		*chin*
Excedente		Excedente
↓		↓
Prestigio	→	Prestigio
↓		↓
Rango de afines		Rango de afines
↓		↓
Rango segmentario		Acumulación de títulos territoriales

Entre los chin, una adaptación agrícola bastante compleja, que incluye complicados ciclos de rotación de cultivos, ha mantenido una buena tasa de productividad en condiciones intensivas que ha permitido el desarrollo de una aristocracia sobre la base de una acumulación de títulos territoriales. Un pequeño número de linajes dominantes poseen a menudo la mayoría o incluso la totalidad de la tierra de una aldea. Sin embargo, entre tales aristócratas, el rango se encuentra siempre en un estado de flujo. La competencia entre aliados es muy feroz y el aumento del precio de la novia es muy rápido. Los «jefes» reciben una pequeña renta simbólica de sus inferiores tomadores de mujeres, algunos de los cuales pueden también ayudarles a cultivar sus campos; estos últimos deben ser suficientemente grandes como para poder proporcionar el tipo de excedente necesario para las «fiestas de merecimiento».[8]

En cualquier caso, este desarrollo secundario de la jerarquía está considerablemente debilitado por la progresiva disminución de las retribuciones y la degradación general de las condiciones de producción, que sigue produciéndose a pesar del perfeccionamiento de la tecnología. Si pasamos a los naga, el clan empieza a

8. Con un nuevo desarrollo de la productividad parece bastante posible que se desarrolle una estructura de clase feudal. Este tipo de fenómeno está representado por los lolo de Yunan, donde una aristocracia terrateniente endógama, los lolo negros, explotan a los lolo blancos, plebeyos y esclavos, que cultivan sus campos.

oponerse a la independencia política de la unidad mínima de intercambio, y dificulta la diferencia interna. Entre los chin, el clan puede actuar como una unidad exogámica pero tiene pocas funciones políticas y económicas. Sin embargo, las reglas de la herencia, que dividen la propiedad de un modo no totalmente igualitario entre los hermanos, tienden a extender los títulos territoriales a un amplio círculo de líneas colaterales después de varias generaciones, y pareciera que esto apunta a impedir la acumulación del control de la tierra en alguna de las ramas del linaje máximo o clan (Stevenson 1968: 68). Entre los naga, el poder del grupo más amplio de parientes se incrementa. Se multiplica el número de obligaciones hacia los parientes colaterales y el control sobre la tierra se convierte en un interés directo de los ancianos del clan —en muchos grupos, la tierra que no está en uso revierte inmediatamente al clan como un todo para ser redistribuida—. La herencia suele ser muy igualitaria e indivisa para una generación, antes de ser distribuida en partes iguales entre los nietos.

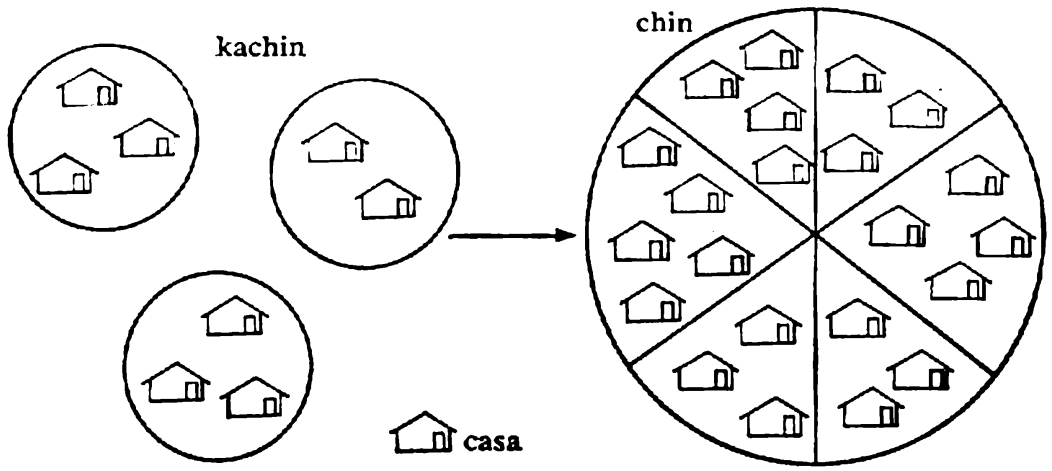
Evidentemente, el clan es también la unidad de defensa apropiada en las rencillas y disputas que surgen con bastante frecuencia.

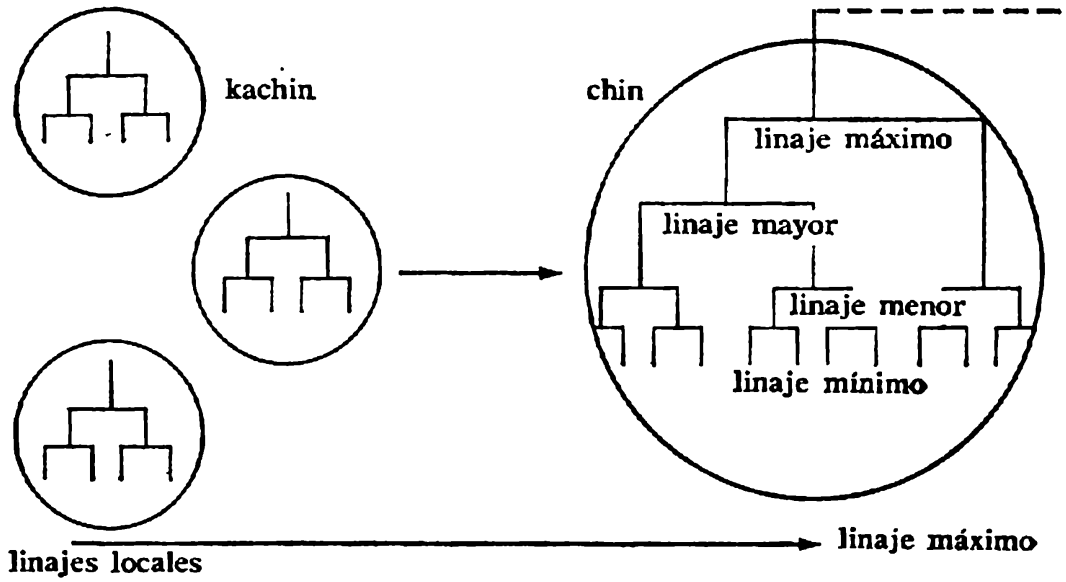
El colapso de la política económica del linaje local, que es completamente ahogada por el creciente dominio del clan, disminuye la importancia del intercambio generalizado. En los niveles de linaje máximo y de clan, el intercambio restringido empieza a predominar y la exogamia se extiende a menudo al grupo del clan que ocupa una sección de la aldea. Hay muchos casos de estructura de mitades de aldea, y entre todos los grupos naga parece existir una mezcla de estructuras dualistas y asimétricas.

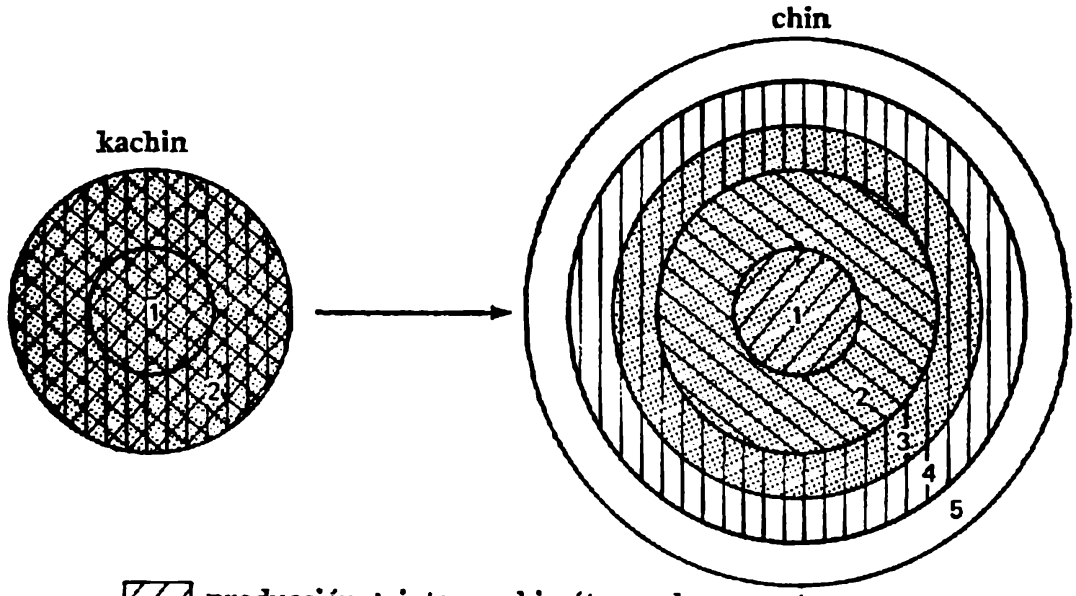
Sin embargo, podemos detectar un ciclo corto entre los naga. Allí donde es posible la expansión territorial la economía política del linaje local, independiente, asume su primitiva importancia. El intercambio matrilateral y la acumulación de títulos territoriales, y por tanto de subordinados, se da entre los sema naga, y la jefatura se desarrolla en el nivel de la aldea. No obstante, el poder de un jefe depende de su habilidad para enviar a sus hijos a que funden nuevas aldeas. Así pues, la jerarquía política, que en cualquier caso nunca se extiende más allá del nivel de la aldea, desaparece tan pronto como la expansión territorial queda bloqueada.[9] Dada la elevada densidad demográfica del conjunto de la región, es evidente que la expansión puede sólo producirse a través de la guerra intertribal. Tanto los sema como los lhota sólo parecen haber alcanzado un estadio de desarrollo político interno como resultado de su expulsión de los ao naga (las aldeas sema tienen un promedio de 100 casas; las lhota, de 250;

9. «La autoridad de un jefe sema se debilita rápidamente cuando no puede mandar a sus hermanos e hijos a fundar nuevas aldeas junto con sus propios subordinados» (Hutton 1965: 23).

Cuadro 15. Transformación topológica Kachin-Chin







producción + intercambio (toma de esposa)

donación de esposa + unidad de status

exogamia

título o control territorial (sólo pertenece al linaje principal entre los kachin)

1. linaje mínimo
2. linaje menor (linaje local entre los kachin)
3. linaje mayor
4. linaje máximo
5. clan

las ao, de 500 [Allen 1905; Hutton 1921 a: 34]). Sin embargo, como la densidad continúa creciendo, las guerras se hacen más frecuentes y sus resultados más frustrantes para las economías internas de los grupos implicados. En la mayor parte de las áreas, los jefes hereditarios son reemplazados totalmente por hombres fuertes o por los ancianos del clan. Los individuos todavía pueden obtener prestigio a través de las fiestas de merecimiento, pero no pueden convertirlo en rango de linaje porque tales fiestas no se insertan en la red de alianzas y en la jerarquía de los antepasados. Además, la productividad del trabajo es demasiado baja para permitir la aceleración del excedente necesario para la competencia entre linajes. En la mayoría de los grupos naga los hombres fuertes tienen prestigio, pero poco poder. Entre los ao, en particular, todas las funciones políticas están transferidas al consejo de ancianos de la aldea. Aquí, la competencia sólo conduce a un tipo de igualitarismo inestable y negativo.

La degradación del sistema es totalmente evidente entre los angami naga orientales (Fürer-Haimendorf y Mills 1936). En este caso cada aldea tiene un *tevo*, presunto descendiente de un fundador sagrado, mediador entre la comunidad y lo sobrenatural, estructuralmente equivalente pues, al jefe kachin (*duwa*), representante de la unidad superior del grupo. Sin embargo, en la práctica el *tevo* es precisamente lo contrario. Se le excluye formalmente de todo ritual de fertilidad y prosperidad. Le está absolutamente prohibido dar o recibir (especialmente comida) de los habitantes de la aldea. Le está prohibida toda relación sexual durante sus primeros cuatro años en el cargo. Está sujeto a toda una serie de prohibiciones rituales, que apuntan a asegurar la reproducción social.[10] Como tal, el *tevo* aparece como una inversión simétrica del *duwa* kachin. En el caso de este último, todos los actos positivos de generosidad implican una creciente prosperidad, mientras que en el de aquél la prohibición de tales actos permite la supervivencia. Aquí, la igualdad política está fundada sobre la negación ritual de todo aquello que conduce a la sociedad a destruir sus propias condiciones de producción.

Por el último, el ciclo largo nos conduce a los wa. En este caso la densidad alcanza sus límites absolutos y el bosque ha sido reemplazado completamente por los pastizales. Las aldeas son incluso más grandes que entre los naga, con un promedio de 500 a 700 casas rodeadas por muros defensivos. La guerra es una condición de vida cotidiana y el hambre es bastante frecuente. Aparentemente existen jefes guerreros, pero su poder se limita estrictamente al liderazgo militar. Al igual que entre los naga, la caza de cabezas es de principal importancia; pero para los wa se

10. Es interesante notar que el título de «fundador de la aldea» se aplica a los jefes seculares entre los sema y continúa siendo un rango que se atribuye a aquellos que han dado un cierto número de fiestas de merecimiento entre los angami occidentales.

trata de un deporte institucionalizado que tiene su estación especial —justo antes de la siembra de primavera—. Al igual que entre los naga, se cree que cuanto mayor sea el número de cabezas capturadas, mejor será la cosecha. Es significativo que los individuos que los naga y los wa matarían, son capturados como esclavos por los kachin. Algunos grupos kuki-chin cazadores de cabezas explican el trofeo capturado como un signo de que el guerrero poseerá esclavos en el otro mundo; es decir: se renuncia a los esclavos en este mundo para contar con su servicio en el otro. Tanto entre los naga como entre los wa, pero especialmente entre estos últimos, la caza de cabezas está directamente vinculada con la supervivencia, y las cabezas humanas reemplazan los trofeos de cabezas de búfalo de los kachin como un signo de prestigio. Análogamente, con respecto al intercambio horizontal, un hombre que no llegue a capturar un número suficiente de cabezas tendrá gran dificultad para encontrar esposa. Todas estas transformaciones nos presentan a la sociedad wa como una especie de morbosa inversión de toda la sociedad kachin.

En muchas aldeas wa hay amplios túmulos circulares, algunos de los cuales alcanzan cuatrocientos pies de circunferencia. Su forma es semejante a la de los «círculos de asentamiento» naga en los que se supone que están enterrados los antepasados fundadores y que sirven como centros ceremoniales, quizás para las danzas que se realizan en las grandes fiestas. Los *manao* kachin utilizan también una amplia pista circular para la danza. De todas maneras, los wa no conocen el origen de estos círculos, que han caído en desuso. Sin embargo, se dice que las grandes piedras (semejantes a las que son arrastradas hacia la aldea durante las fiestas de merecimiento naga), alineadas sin ningún orden fijo en tales círculos, se originan en el pasado remoto, cuando los antepasados gigantes de los wa descansaban después de las batallas, y su sangre se derramaba en grandes gotas que se convertían en piedras.

> Era costumbre que los viandantes colocasen una hoja o una piedra sobre una de esas piedras, y al mismo tiempo *formulasen un deseo de dinero, ganado, arroz en cáscara y de pago de las deudas* (Draye, sin fecha, en Harvey 1933: 14).

Evolución: hacia el Estado «asiático»

Nos limitamos a presentar aquí una serie de sugerencias acerca de los tipos de transformación estructural que pueden producirse en la evolución *gumsa* si ésta continúa más allá de los límites establecidos por la tecnología de roza de las colinas.

Mientras que el proceso de degradación antes descrito se caracteriza por la desaparición de las relaciones verticales y el creciente dominio de las horizontales, la evolución hacia la formación del Estado implica por el contrario un creciente dominio de las relaciones verti-

cales. Un jefe *gumsa* participa en dos relaciones a la vez. Como representante de la unidad superior de la comunidad, recibe tributo y prestación personal. Una parte importante de esta riqueza es utilizada en las fiestas redistributivas que, debido a su relación genealógica con los espíritus, aseguran el crecimiento y la prosperidad para toda la comunidad. Pero un jefe debe también redistribuir para garantizar su superioridad a través de la «generosidad». Esta última relación queda dominada por la estructura horizontal en la que el intercambio determina el rango relativo, y el jefe es un «padre» pero al mismo tiempo primariamente un dador de mujeres para sus subordinados. En la formación de dominios cónicos, la estructura vertical tiende a ser dominante. El rango no depende ya de la generosidad sino que es definido de acuerdo con la posición segmentaria absoluta. Si bien el poder de un jefe kachin permanece ambiguo debido a la conjunción de los atributos horizontales y verticales, la progresiva jerarquización del sistema tenderá a reforzar su estatuto absoluto como descendiente directo de los dioses, en contraposición a su rango relativo como dador de mujeres y de fiestas.

Hemos visto cómo la lógica interna que vincula la producción de excedente con la proximidad genealógica respecto de los dioses sirve para convertir el estatuto de hombre fuerte en jefatura. Podemos sugerir aquí que cualquier incremento significativo del excedente relativo, pero especialmente del excedente absoluto, acentuará simplemente este tipo de desarrollo hasta un punto en el que las relaciones verticales sean predominantes en todas partes. Esto puede producirse por el simple desplazamiento hacia las llanuras fértiles de Assam o por la intensificación del cultivo lograda mediante la irrigación de tierras bajas cercanas a un río. En ambos casos puede darse una enorme alza en el excedente absoluto debido al gran aumento de la capacidad de transporte, incluso si el excedente relativo permanece inalterado respecto de las condiciones óptimas de la agricultura de roza. Los grupos kachin que descienden hacia las llanuras de Assam se transformaron de hecho en pequeños Estados estructurados en clases (Butler 1847: 126; Hannay 1847: 44; Leach 1946: 481).

Cuando la verticalización llega a ser absoluta, todo rango político está automáticamente determinado por la distancia genealógica con respecto a la línea principal. Una vez firmemente anclada en los cielos, la estructura cónica invierte toda la función del intercambio. Puesto que el rango del linaje se establece ahora definitivamente por «filiación», el acto de dar mujeres o incluso de dar fiestas no puede seguir definiendo legítimamente la superioridad social. En cambio, las mujeres empiezan a circular en la dirección contraria como tributo. No hay ninguna novedad estructural aquí, sino sólo un cambio de dominio. Entre los kachin *gumsa* la hipergamia se da en los matrimonios secundarios junto con la hipogamia normal. La primera está permitida cuando hay virtualmente una diferencia absoluta de rango entre el que da la mujer y el que la recibe. Pero esta relación, secundaria entre los kachin, se generaliza durante la evolución de los Estados «asiáticos» ya que *todas* las diferencias de rango se vuelven absolu-

tas. Análogamente, las fiestas redistributivas pierden una gran parte de su primitivo significado y ya no funcionan para mantener el rango del jefe. Por el contrario: utilizan una porción mucho más pequeña del excedente total para simbolizar el poder ritual-económico de una posición ya establecida.

La expansión del excedente potencial se realiza con la transformación de la vieja aristocracia. En las colinas kachin un linaje principal puede incluso explotar el trabajo de la comunidad, pero a los linajes de hermanos les está vedada tal posibilidad.[11] El proceso de verticalización, al elevar el estatuto de los linajes aristocráticos, les concede una importancia ritual que debe mostrarse como necesaria para el éxito económico. De esta manera, todo ritual está jerarquizado y todos los antepasados de los linajes aristocráticos quedan incorporados a una única estructura segmentaria encabezada por los antepasados deificados del jefe, ahora rey o príncipe. La nobleza pertenece, por así decirlo, a las condiciones imaginarias, fetichizadas de reproducción social y económica. *No* se trata del reflejo ideológico de alguna realidad más material, sino del contenido mismo de la principal relación de producción. Mientras los aristócratas tribales son plebeyos en la mayoría de los aspectos económicos, su creciente importancia ritual les da derecho a una porción del excedente total. Pero estos derechos aristocráticos dependen totalmente de su proximidad genealógica respecto de la línea real. La estructura emergente, una aristocracia semisagrada, el clan-Estado cónico, puede hallarse entre los más primitivos Estados chinos (Shang, Chou), que son semejantes a los dominios muy ampliados de tipo kachin. Estos Estados, a menudo considerados como feudales, representan seguramente algunas de las mejores ejemplificaciones de la definición marxista de la formación social «asiática». Hay incluso evidencia del desarrollo de complejas burocracias en estos Estados de prerregadío, es decir, mucho antes de lo que consideran necesario quienes proponen la hipótesis hidráulica (Wittfogel 1957).[12] La asociación de la jerarquización genealógica con una serie ordenada de funciones administrativas, refuerza las diferencias de estatuto mediante una división del trabajo ampliamente imaginaria que tiende a reducir la competencia al definir las funciones necesarias de cada segmento dentro de una entidad burocrática más amplia. Se trata de un mecanismo instrumental dentro del proceso por el cual la explotación de una comunidad por un

11. Sin embargo, parece que los linajes del hijo mayor no reinante a veces pueden ser incluidos en la clase superior del jefe, especialmente cuando desempeñan funciones judiciales y rituales muy importantes. (La Raw Maran, comunicación personal.) Este es exactamente el tipo de fenómeno que consideramos aquí como instrumental para la formación de clase «asiática» y que proporciona a esta clase la apariencia de una burocracia necesaria para el bienestar de la sociedad.

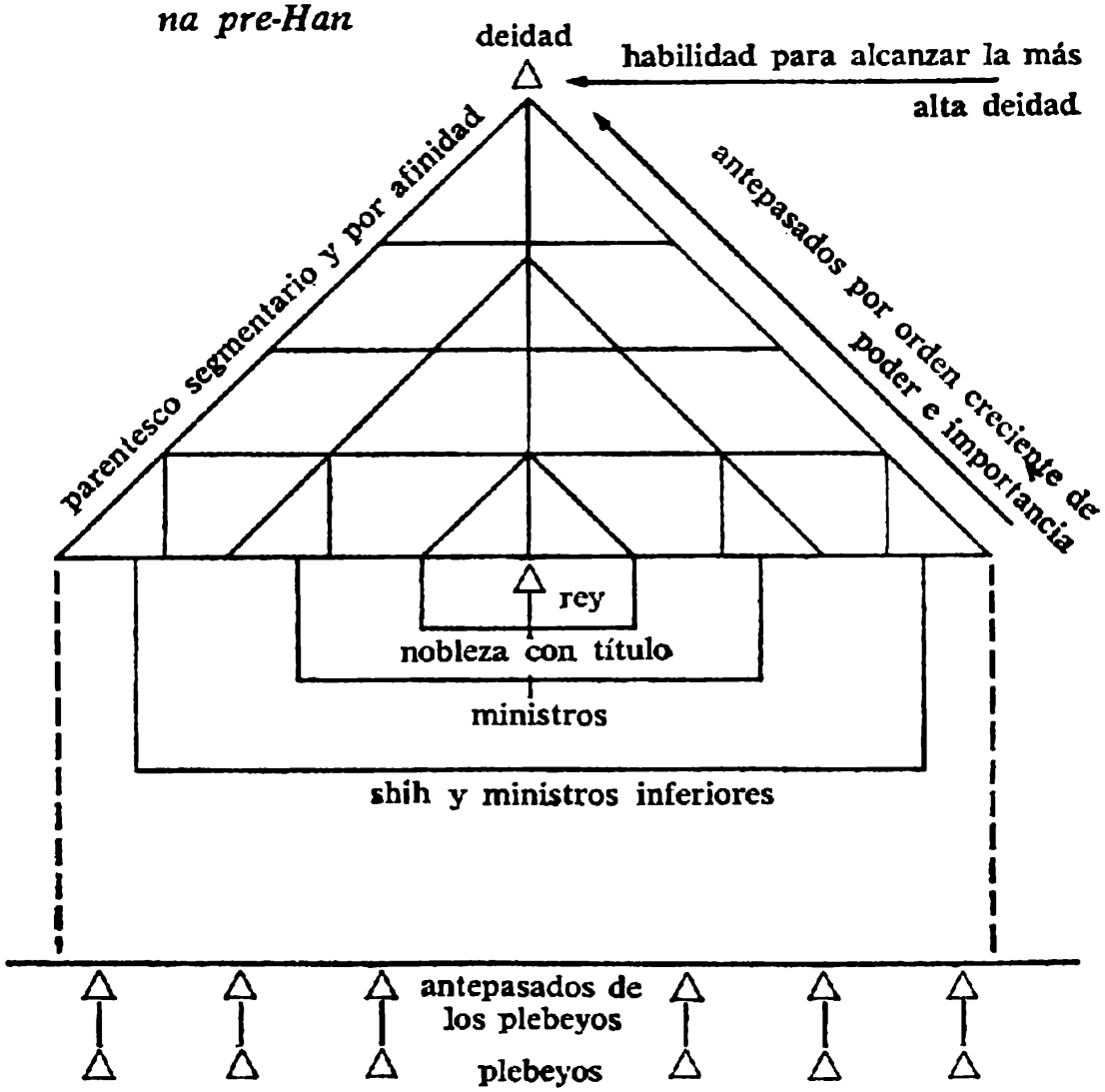
12. La mayoría de las funciones burocráticas estaban directamente relacionadas con la vida de la corte y las actividades rituales, no con la organización de la producción. Incluso los funcionarios económicos estaban más relacionados con el cobro de los impuestos que con la organización de la tecnología, que era controlada ampliamente en el nivel de la aldea.

solo linaje se amplía para convertirse en una explotación de clase. Una jerarquía segmentaria sagrada cuya función consiste en controlar la reproducción de la sociedad a través de su acceso a lo sobrenatural, emerge como una clase que se identifica con el Estado. Los dos fenómenos son inseparables en las formaciones sociales «asiáticas».

La transformación estructural que acabamos de describir sólo presupone los mecanismos expansionistas ya presentes en la tribu. Los esclavos son capturados y también generados dentro de la sociedad; estas dos categorías tienden a confundirse en una clase baja, totalmente separada de los rituales esenciales de fertilidad y prosperidad y, por lo tanto, completamente dependiente de la aristocracia para su propio bienestar. Este proceso se da necesariamente junto con la verticalización, en la cual el tributo y la prestación personal son las principales transferencias de riqueza en una división del trabajo imaginaria entre los productores reales y una burocracia sagrada.

El Estado «asiático» se desarrolla directamente a partir de las estructuras tribales en el proceso de verticalización de las relaciones de producción. Según esto, los principales flujos económicos están determinados por la absoluta posición segmentaria.

Cuadro 16. Estructura del clan cónico en el Estado «asiático»: China pre-Han



Cabe afirmar, pues, que las sociedades *gumlao, gumsa* y los Estados «asiáticos» se sitúan en un continuum. El rango relativo se establece primero por el intercambio horizontal, y luego se convierte en rango absoluto invocando una relación con lo sobrenatural. Con el continuo crecimiento del excedente y el surgimiento del Estado, la jerarquía política, que ha sido generada por los flujos económicos del intercambio horizontal, termina por controlar ese flujo. El jefe que se convierte en un rey sagrado se apropia naturalmente de todos los rituales de la comunidad. Es ciertamente lo que ocurrió en la China pre-Han, donde todos los altares estaban albergados en el recinto real. La cabeza del Estado asciende sensiblemente en la jerarquía ancestral —ya no es el representante de la comunidad ante los dioses, sino que desciende de los cielos como representante de los dioses ante la comunidad. (Cuadro 16.)

Conclusión

Nos propusimos mostrar cómo un único modelo de reproducción social puede generar una cantidad de variantes cuyo orden de aparición está determinado por la evolución o degradación de las condiciones de producción, y en el cual, por lo menos para el caso de la degradación, la transformación de estas condiciones puede ser resultado del mismo funcionamiento del sistema social. Degradación y evolución se revelan como dos modos de transformación de una misma estructura en expansión. El sistema tribal tiende hacia el incremento de la verticalización de modo tal que exige la aceleración de la producción de excedentes. Donde las condiciones tecnológicas permiten ese desarrollo, el sistema evoluciona hacia una formación de Estado «asiático». Pero en las condiciones normales de roza de las colinas, los límites de la productividad, en especial de la tierra, crean una barrera absoluta para las tendencias internas de las relaciones de producción. Cuando se opera la degradación ecológica, ocurren una serie de transformaciones: la jerarquía segmentaria se derrumba y aparece la propiedad territorial —ésta puede servir como base para una nueva jerarquización «semifeudal» si hay un nuevo crecimiento de la productividad. Se desarrollan grandes clanes acéfalos y exogámicos donde los hombres fuertes compiten con poca ventaja y son reemplazados eventualmente por consejos de aldea de los ancianos del clan. El intercambio asimétrico ya no puede mantenerse. Se incrementa la reciprocidad entre las unidades de intercambio y el intercambio restringido, la guerra y la caza de cabezas se convierten en las formas de transacción dominantes.

Hemos intentado demostrar cómo todas estas variaciones son partes de un único sistema de transformaciones en el que las variantes particulares están «determinadas en última instancia» por la transformación de las condiciones de producción que limitan las posibilidades de variación de las relaciones de producción y de toda la estructura social. La noción de determinación que implica el presente enfoque

estará indudablemente en pugna con otros modelos materialistas. La determinación en última instancia no es nunca una determinación necesaria y suficiente mediante la cual pudiera explicarse la existencia de una forma social particular. Para llegar a la formulación de afirmaciones verdaderamente deterministas debemos considerar la intersección de dos formas de determinación: una, dependiente de las relaciones dominantes de producción, que genera la variación estructural; la otra, las condiciones limitativas de las fuerzas productivas, que limita esta variación. Pero incluso esto no es suficiente, porque las transformaciones estructurales sólo se dan dentro del proceso más amplio de reproducción social. Por supuesto, debemos considerar las tendencias que emergen de la confrontación continua entre las relaciones productivas dominantes y sus condiciones limitativas de reproducción, pero nuestro análisis debe incluir también la lógica interna de la formación social como un todo, porque esta lógica es la que determina la manera en que las funciones económicas pueden llegar a ser dominadas por nuevas estructuras, es decir, cuando se altera toda la estructura material de reproducción. Esto es lo que ocurre en el proceso de verticalización que conduce a la formación del Estado, así como en el proceso de horizontalización que abre la posibilidad de estructuras prefeudales y, en el mismo nivel de productividad, a formaciones de clanes acéfalos. Considero que estos cambios en el modo de producción no pueden ser explicados únicamente en términos de condiciones limitativas tecnológicas ni tampoco en términos de organización del trabajo, la cual, como hemos mostrado, sólo puede ser considerada como el resultado de la imposición de las relaciones de producción sobre un conjunto particular de posibilidades organizativas proporcionadas por las fuerzas productivas.

Un cambio en el dominio sólo puede ser explicado considerando toda la formación social, porque si nos limitamos únicamente al nivel infraestructural excluimos la posibilidad de que un elemento antes superestructural pueda llegar a formar parte de las relaciones de producción —fenómeno este que caracteriza a la gran mayoría de las transformaciones históricas.

De hecho, estamos examinando dos tipos de variación. El primero se da dentro de un nivel de una formación social y equivale a la noción de Lévi-Strauss de sistema de transformaciones, en el que todas las variantes pueden ser generadas por una única estructura subyacente. En este caso nos referimos a las propiedades internas de los sistemas culturales o instituciones, y no a sus funciones en la reproducción material. El segundo tipo de variación es más complejo porque incluye lógicamente, como un fenómeno de orden más elevado, la variación intrasistémica de las estructuras culturales. Esta variación intersistémica ocurre cuando las funciones infra y superestructurales son redistribuidas entre nuevas formas institucionales o culturales. Pero ambos tipos de variación están inextricablemente vinculados dentro de una estructura más amplia. Por ejemplo, la transformación cultural en virtud de la cual una relación previa de afinidad entre el linaje principal y la suprema divinidad se convierte en patrilineal, en

la que la distancia genealógica respecto de esa divinidad se reduce mucho, ocurre al mismo tiempo que la verticalización en virtud de la cual los aspectos anteriormente superestructurales de la relación entre la comunidad, los antepasados, y las divinidades supremas se convierten en propiedades esenciales de las relaciones de producción dominantes. El cambio de forma y el cambio de lugar se generan, pues, como aspectos del mismo proceso. Si bien sería desastroso confundir los dos tipos de variación, es necesario insistir en que ambos se dan simultáneamente en el proceso de reproducción, de tal manera que para representar los diferentes modos de transformación debemos descubrir en última instancia las estructuras más profundas que vinculan la variación estructural interna a la variación material intersistémica. La estructura más profunda con la que debemos enfrentarnos cuando consideramos el proceso de transformación es tal que sus propiedades sólo pueden definirse con relación al tiempo. Ello parece implicar que cualquier formación social particular no es más que el corte transversal de un sistema diacrónico más amplio, y que los modelos sincrónicos son deducibles de las propiedades de los modelos diacrónicos y aparecen como los diferentes estadios de un sistema multilineal de trayectorias.

Si hemos de superar el falso determinismo que pretende ser capaz de explicar una sociedad en términos de una de sus partes, eliminando sistemáticamente el problema de la historia, debemos tender hacia una teoría total de la transformación estructural en la que la determinación esté correctamente colocada en la articulación entre las variaciones intra e intersistémicas dentro del proceso de reproducción social.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, B. C. 1905. *Assam District Gazetteer: Naga Hills and Manipur*, Vols. A y B. Shillong.

ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E. 1968. *Lire le Capital*. París: Maspero. (Tr. cast. *Para leer «El Capital»*. México: Siglo XXI.)

ANDERSON, J. 1875. «Papers connected with the development of trade between British Burma and Western China and with the mission to Yunnan». *Parliamentary Papers* 56.

BARNARD, J. T. O. 1925. «The History of Putao». *Journal of the Burma Research Society* 15.

BARTON, R. 1929. *Wa Diary*. Rangún.

BENEDICT, P. 1941. *Kinship in Southeast Asia*. Tesis doctoral inédita. Harvard University.

BETTELHEIM, C. 1959. «Variations du taux de profit et accroissement de la productivité du travail». *Économie appliquée* 1.

BLAUT, H. M. 1960. «The Nature and Effects of Shifting Agriculture». En *Symposium on the Impact of Man on Humid Tropics Vegetation*. UNESCO.

BRYCE, J. A. 1893. «The Chin and Kachin Tribes». *Asiatic Review* 5.

BUCHANAN, F. R. 1820. «An account of Assam with some Notices concerning the neighboring territories». *Annals of Oriental Literature* 1.

BUTLER, J. (Mayor) 1847. *A Sketch of Assam with Some Account of the Hill Tribes*. Londres.
CAREY, B. y TUCK, H. 1896. *The Chin Hills: A History of the People, Our Dealings With Them. Their Customs and Manners*, Rangún.
CARRAPIETT, W. J. S. 1929. *The Katchin Tribes of Burma*. Rangún.
CORYTON, J. 1875. «Trade Routes Between British Burma and Western China». *Journal of the Royal Geographical Society* 45.
DAWSON, G. W. 1912. *Burma Gazetteer: Bhamo District*. Rangún.
EKHOLM, K. 1974. «Materialismen och det vetenskapliga objektet i socialantrapologi». Manuscrito.
FRIED, M. 1957. «The Classification of Corporate Unilineal Descent Groups». *JRAI* 87.
FRIEDMAN, J. 1971. «Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism». *Man* n.s. 9, 1974.
— 1972, *System, Structure and Contradiction in the Evolution of «Asiatic» Social Formations*. Tesis doctoral. Columbia University.
— 1973. «The Place of Fetishism and the Problem of Materialist Interpretations». *Critique of Anthropology* (1). 1974.
— 1974. *Marxism, Structuralism and Vulgar Materialism*.
FÜRER-HAIMENDORF, C. VON. 1938. «The Morung System of the Konyak Naga». *JRAI* 68.
— 1969. *The Konyak Nagas*. Nueva York.
FÜRER-HAIMENDORF, C. VON y MILLS, J. 1936. «The Sacred Founder's Kin Among the Eastern Angami Nagas». *Anthropos* 31.
GILHODES, C. 1911. «Naissance et enfance chez les Katchins». *Anthropos* 6.
— 1918. «Mariage et condition de la femme chez les Katchins». *Anthropos* 14.
— 1922. *The Kachins; Religions and Customs*. Calcuta.
GODELIER, M. 1966 *Rationalité et irrationalité en économie*. París. (Tr. cast. Madrid: Siglo XXI).
— 1967, «La notion de mode de production asiatique et les schémas marxistes d'évolution des sociétés». En R. Garaudy (ed.), *Sur le mode de production asiatique*. París.
— 1973. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. París.
GRANET, M. 1951. *La religion des Chinois*. París. P.U.F.
— 1952. *La féodalité chinoise*. Oslo.
— 1953. *Études sociologiques sur la Chine*. París.
HANNAY, S. F. 1847. «Sketch of the Singphos or Kakhyens of Burmah, the Position of this Tribe as Regards Bhamo and the Inland Trade of the Irrawaddy with Yunnan and their Connection with the Northeastern Frontier of Assam». Calcuta.
HANSON, O. 1906. *The Kachins*. Rangún.
HARNER, M. 1970. «Population Pressure and the Social Evolution of Agriculturists». *SWJA* 26.
HARRIS, M. 1968. *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York.
HARVEY, G. E. 1933. *Wa Précis*. Rangún.
HEAD, W. R. 1917. *Handbook on the Haka Chin Customs*. Rangún.
HERTZ, W. 1912. *Burma Gazetteer: Myitkyina District*. Rangún.
HEUSCH, L. 1971. *Pourquoi l'épouser*. París.
HSU, CHO YUN 1965. *Ancient China in Transition*. Stanford.
HUTTON, J. H. 1921a. *The Sema Nagas*. Londres.
— 1921b. *The Angami Nagas*. Londres.

— 1949. «A Brief Comparison Between the Economics of Dry and Irrigated Cultivation in the Naga Hills». *Advancement of Science* 2.
— 1965. «The Mixed Culture of the Naga Tribes». *JRAI* 95.
IZIKOWITZ, K. G. 1951. *Lamet: Hill peasants in French Indochina.* Gotemburgo.
KIRCHOFF, P. 1968. «The Principles of Clanship in Human Society». En M. Fried (ed.), *Readings in Anthropology II.* Nueva York.
LA RAW MARAN 1967. «Toward a Basis for Understanding the Minorities of Burma». En Kunstadter (ed.), *Southeast Asian Tribes. Minorities and Nations.* Princeton.
LEACH, E. R. 1946. *Cultural Change with Special Reference to the Hill Tribes of Burma and Assam.* Tesis doctoral inédita University of London.
— 1949. «Some Aspects of Dry Rice Cultivation in North Burma and British Borneo». *Advancement of Science* 6.
— 1954 (1964). *Political Systems of Highland Burma.* Londres; Boston. (Tr. cast. *Sistemas políticos de la Alta Birmania.* Barcelona: Anagrama.)
— 1961. *Rethinking Anthropology.* Londres. (Tr. cast. Barcelona: Seix Barral.)
— 1967. «The Language of Kachin Kinship». En M. Freedman (ed.) *Social Organization.* Chicago.
— 1969, «Kachin and Haka Chin: A Rejoinder to Lévi-Strauss». *Man* n.s. 4.
LEHMAN, F. K. 1963. *The Structure of Chin Society,* Urbana.
— 1969. «On Chin and Kachin Marriage Regulations». *Man* n.s. 4.
LÉVI-STRAUSS, C. 1953. *Anthropologie structurale.* París. (Tr. cast. Buenos Aires: Eudeba.)
— 1967. *Les structures élémentaires de la parenté.* París. (Tr. cast. Buenos Aires: Paidós.)
— 1971. *L'homme nu.* París. (Tr. cast. Madrid: Siglo XXI.)
LÖFFLER, L. 1960. «Patrilateral Lineation in Transition». *Ethnos* 25.
— 1964. «Prescriptive Matrilateral Marriage: a Fallacy». *SWJA* 20.
MANNIVANNA, K. 1969. «Aspects socio-économiques du Laos mediéval». En Garaudy (ed.) *Sur le mode de production asiatique.*
MARX, K. 1967 (1883). *Das Kapital.* Tr. inglesa de la 3.ª edición alemana. Moscú.
— 1968a (1905-10). *Theories of Surplus Value.* Moscú.
— 1968b (1857-8). *Fondements de la critique de l'économie politique.* París.
MASPERO, H. y BALAZS, E. *Histoire et Institutions de la Chine Ancienne.* París.
MEILLASSOUX, C. 1972. «From Reproduction to Production». *Economy and Society* 1.
MILLS, J. P. 1922. *The Lhota Nagas.* Londres.
— 1926. *The Ao Nagas.* Londres.
— 1937. *The Rengma Nagas.* Londres.
— 1939. «The Effect of Ritual Upon Industries and Art in the Naga Hills». *Proceedings of the International Congress of Anthropological Science,* Londres.
NEUFVILLE, J. B. 1828. «On the Geography and Population of Assam». *Asiatick Researches* 16.
PARRY, N. E. 1932. *The Lakhers.* Londres.
POKORA, T. 1967. «La Chine a-t-elle connu une société esclavagiste?» *Recherches internationales à la lumière du marxisme.*
ROSMAN, A. y RUBEL, P. sin fecha. «The Potlatch Model in Societies with Generalized Exchange». Manuscrito.

SACHS, I. 1965. «Le concept de surplus économique». *L'Homme* 5.
SAHLINS, M. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago.
SCOTT, J. y HARDIMAN, J. 1900. *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*. Rangún.
STAMP, L. D. 1924. «Notes on the Vegetation of Burma». *Geographical Journal* 64.
— 1967. *Asia*. Londres.
STEVENSON, H. N. C. 1937. «Religion and Sacrifices of the Zahao Chins». *Man*.
—1968 (1943). *The Economics of the Central Chin Tribes*. Farnborough, Hants, Inglaterra.
TERRAY, E. 1969. *Le Marxisme devant les sociétés «primitives»*. París, Maspero. (Tr. cast. Buenos Aires: Losada.)
TÖKEI, F. 1967. «Le mode de production asiatique en Chine». *Recherches internationales à la lumière du marxisme*.
WEBSTER, C. y WILSON, P. 1966. *Agriculture in the Tropics*. Londres.
WITTFOGEL, K. 1957. *Oriental Despotism*. New Haven. (Tr. cast. Madrid: Guadarrama.)

MAURICE BLOCH

LA PROPIEDAD Y EL FINAL DE LA ALIANZA

«dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propiété s'introduisit, le travail devint nécessaire, et les vastes forêts se changèrent en des Campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons».

Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes

J.-J. ROUSSEAU

El concepto marxista de modo de producción ha sido muy debatido recientemente en antropología. Gran parte de este debate ha sido difícil porque el concepto fue elaborado primariamente pensando en el capitalismo. Evidentemente Marx investigó otros modelos de producción distintos del capitalismo, pero lo hizo con menos detalle y quizás con menor penetración. Me parece que se destacan dos problemas en las discusiones que han seguido al intento de aplicar los conceptos marxistas a las sociedades preindustriales. El primero consiste en determinar qué son la superestructura y la infraestructura en estas sociedades. En particular, ¿debe tratarse el parentesco como parte de las relaciones de producción y de reproducción —en otras palabras: como parte de la infraestructura o de la superestructura?—. La segunda cuestión deriva de la primera: si aceptamos con Marx que la infraestructura debe ser, en última instancia, la fuerza que guía a la superestructura, ¿cómo afecta esta fuerza conductora a las sociedades que estamos considerando? Para Marx y para todos los científicos sociales honestos, la relación es compleja pero es evidente que el grado de complejidad depende de la «distancia» del fenómeno social que se examina respecto de la base material. De modo que

la relación entre el parentesco y la base material de la sociedad no puede ser postulada hasta que la primera cuestión concerniente al estatuto del parentesco sea contestada. La solución de tales problemas circulares estriba en un examen materialista de la historia y esto es lo que presentaré aquí. Al hacerlo intentaré mostrar que tal enfoque no es un artificio para superar problemas que surgen de su propia definición sino un método para explicar la historia, tarea específica de la antropología y las demás ciencias sociales.

Antes de considerar la relación del parentesco y del modo de producción debemos tener presente, como lo hizo Engels, un tercer elemento: el lugar de la propiedad en los recursos productivos. La relación entre la propiedad, el parentesco y la estratificación es un problema habitual en las teorías evolucionistas de la sociedad. Por un lado tenemos la sorprendentemente clara intuición de Rousseau según la cual la «desigualdad» «sólo llega a ser estable y legítima como resultado del establecimiento de la propiedad» (1964: 193) y, por otro, tenemos la obra de Morgan, de tan fecunda influencia en Engels y Marx, donde se consideraba que los tipos de sistemas de parentesco estaban íntimamente asociados con el tipo de sistema de propiedad y en última instancia con el modo de producción. Las concepciones de Marx y Engels estaban naturalmente frenadas por las limitaciones del conocimiento contemporáneo acerca de las sociedades preindustriales, y no vale la pena criticar los detalles de su esquema. Más importante, en cambio, es el modo en que toda su obra prueba que la propiedad es representada por la ideología como una relación entre la gente y las cosas, pero que en términos materiales se trata de una relación social. Como sucede con otras muchas ideas de Marx, esta premisa ha penetrado poco a poco en la antropología social. Maine (1861) ya había mostrado con su característica claridad de qué manera la ley primitiva mezclaba las relaciones de propiedad y el derecho de las personas, y que sólo en las sociedades «progresivas» las relaciones de propiedad existen como tales. Basándose en juristas como Hohfeld, Gluckman (1965) y Goody (1962) han insistido también en que la noción de propiedad como relación entre una persona y una cosa es una contradicción en los términos, y que sólo puede tratarse de una relación entre personas. De modo que cualquier declaración de propiedad o de derechos es una declaración acerca de lo que el propietario puede hacerle al no propietario en el caso de que estos derechos sean infringidos. Estos autores, junto con Goodenough, señalan además el hecho de que, en varias sociedades preindustriales de las cuales se ha ocupado, la propiedad es representada directamente como un sistema de relaciones sociales.

Parece, pues, que los antropólogos sociales están de acuerdo acerca de los dos puntos siguientes: 1) que las relaciones de propiedad son un tipo de relaciones sociales en todas las sociedades, y 2) que en las sociedades preindustriales las relaciones de propiedad están directamente representadas tal como son. Es extraño, por lo tanto, que no se haya planteado una tercera cuestión, que parece derivarse de estas dos observaciones: ¿Qué hay en la naturaleza de las sociedades

en las cuales la propiedad está inadecuadamente representada como una relación entre la gente y las cosas, y que no existe en aquellas sociedades que no recurren a tal representación inadecuada?

Me parece que la razón por la que una cuestión tan obvia no ha sido planteada es en parte la introducción del concepto de «derechos» en reemplazo del concepto de «propiedad». Esta substitución ha caracterizado el tratamiento del tema en la obra de muchos antropólogos sociales. Criticando nociones tales como la del comunismo primitivo y su contraste con la propiedad privada, los antropólogos insistieron en que realmente ese contraste distaba mucho de ser absoluto. Lo que realmente sucede es que la propiedad es siempre un «conjunto de derechos», y que el contraste entre la sociedad primitiva y la industrializada es de grado y no de tipo. En las sociedades primitivas los derechos están distribuidos entre muchos individuos y grupos diferentes; en las sociedades industrializadas están concentrados e investidos por individuos o grupos únicos. No obstante ello, existe una continuidad entre ambas posiciones. Se trata de una descripción perfectamente válida de la naturaleza de la restricción del acceso a los recursos productivos en estas distintas sociedades; pero lo problemático, en cambio, es que se considere que el concepto de derecho pueda hallarse a la vez en la situación material *y* en el sistema ideológico de la gente estudiada (normalmente su sistema legal). Si el concepto de derecho fuera aplicable a la vez al nivel material y al nivel ideológico, ello implicaría que la ideología es una representación verdadera de la base material de la vida. Sabemos que esto no es así simplemente por el hecho mencionado antes, es decir, que en algunas sociedades la propiedad se representa como si fuera una relación entre la gente y las cosas. Es esencial, por lo tanto, que mantengamos separadas la representación de las relaciones de propiedad y la realidad de las mismas. La continuidad que existe en términos materiales entre diferentes sistemas de propiedad no suprime la cuestión de por qué la propiedad es *representada* de maneras tan drásticamente diferentes, sino que en todo caso la hace más atractiva.

En este trabajo intentaré contestar esta pregunta a través de la consideración del proceso histórico reconstruido que explica por qué dos culturas de Madagascar, estrechamente relacionadas, los merina y los zafimaniry, difieren a este respecto. Los merina tienen una concepción de la propiedad como la nuestra. Dicen «ésta es mi tierra, aquélla es su tierra. Tenemos que casarnos con parientes próximos porque tenemos que juntar nuestras tierras». Cuando se los escucha hablar, se tiene la impresión de que la tierra, como propiedad, participa más activamente en sus vidas que la gente (Bloch 1971a: 108 y sigs.). Los zafimaniry, por otra parte, dicen cosas tales como «si él corta el bosque aquí, debe venir y ofrecerme miel y el cuarto trasero de un animal y obedecer mi autoridad política. Si yo corto el bosque allí, entonces debo ofrecerle miel y el cuarto trasero de un animal y obedecer su autoridad política». Para ellos la tierra poseída no es en absoluto una cosa. De acuerdo con su ideología sólo se trata de

una parte del numeroso conjunto de reglas que regulan las relaciones interpersonales.

En una argumentación de este tipo no corresponde presentar la etnografía «suficiente» para apoyar el argumento —aunque esta parte no sea una ilusión (Terray 1973: 133) y la mayor parte de la información sobre la que se basa este trabajo ya haya sido publicada y haya más en preparación—; pero mi propósito es presentar el mínimo de hechos necesarios para la argumentación. En primer término examinaré sólo las características más importantes del sistema tradicional de los zafimaniry y consideraré el significado de los cambios en este sistema tradicional únicamente al final del trabajo.[1] Algunos datos complementarios serán presentados en el apéndice.

Ya me he referido a las dos sociedades con las que estoy tratando. Una, la de los merina de Madagascar; la otra, un grupo más pequeño llamado zafimaniry. Es probable que los nativos de Madagascar sean, cultural y étnicamente, una mezcla entre un elemento malayo-polinesio vinculado con el sudeste de Asia y uno o quizás varios elementos negroides. La mezcla varía en diferentes regiones. En algunas áreas el elemento malayo-polinesio es el más evidente, mientras que en otras el elemento negroide es el más visible.

La meseta central de Madagascar donde viven los merina (más de un millón) es el área donde el elemento malayo-polinesio es el más fuerte. La historia política de los merina los sitúa claramente aparte de cualquier otro pueblo de Madagascar. No obstante, la organización del poblado de los merina y de los betsileo del norte (Raharijaona 1957)[2] —el otro pueblo de la meseta— es prácticamente idéntica. Viven de un tipo semejante de agricultura dominada por el cultivo del arroz de regadío. En otras partes de Madagascar es más importante el elemento negroide en la población. A pesar de este hecho étnico, el grado de uniformidad cultural y lingüística en toda la isla es muy grande. Ello es especialmente sorprendente en el caso de la semejanza entre la gente de la meseta y la gente de la selva de la costa oriental, que parecen compartir una herencia cultural básica en cuestiones tales como la religión, el parentesco y los conceptos políticos. Sin embargo, el medio y el tipo de agricultura no podrían ser más distintos. Mientras la meseta está en gran parte deforestada y tiene una estación lluviosa de aproximadamente seis meses, la costa oriental está densamente cubierta por selvas tropicales. La población de la meseta concentra su agricultura en los valles de arroz de regadío, principalmente en las zonas muy angostas entre las colinas, mientras que la población de la selva de la costa oriental practica en su totalidad un tipo ortodoxo de agricultura de roza. Las semejanzas culturales bá-

1. No estoy considerando, por ejemplo, el aumento del trabajo asalariado entre los zafimaniry.

2. Kottak discute la organización de los betsileo del Sur quienes, en cuanto a la organización de la aldea, son mucho más distintos de los betsileo del Norte que estos últimos de los merina. Los zafimaniry están estrechamente relacionados con los betsileo del norte (Linton 1933: 36; Verin 1964; Kottak 1971).

sicas entre la población de la selva y la de la meseta, junto con la neta diferenciación de sus métodos de subsistencia, determinaron que varios antropólogos interesados en los efectos de la economía sobre la cultura considerasen que se trataba de una buena situación experimental. Este problema es aún más interesante porque sabemos que los actuales cultivadores de arroz de regadío fueron antes cultivadores de roza, mientras que en algunos casos ciertos grupos de cultivadores de arroz de la meseta fueron empujados hacia la selva por las derrotas militares y una vez allí volvieron a la agricultura de roza. El más famoso de tales estudios es el de Linton, quien argumentaba que la transición del arroz de secano, cultivado mediante el sistema de roza, al arroz de regadío, cultivado en bancales, fue acompañado por el desarrollo de un estado autoritario a partir de un primitivo período de mayor igualitarismo (Linton 1939). Esta tesis, semejante a la de Wittfogel, hubiera sido interesante si Linton hubiese conocido algo más de Madagascar y de la población acerca de la cual estaba escribiendo.[3] Sólo diré, no obstante, que la población a la que dio el nombre colectivo de tanala, la población de la selva, su ejemplo de cultivadores de arroz de secano, incluye a la población que compararé con los merina, es decir, los zafimaniry —y que sus observaciones acerca del paso del cultivo del arroz de secano al cultivo del arroz de regadío pretendían aplicarse particularmente a los zafimaniry, acerca de los cuales obtuvo información de un informante, a pesar del hecho de que los zafimaniry no cultivan actualmente arroz de secano en su agricultura de roza sino maíz, batatas y taro—. No obstante, considero que el trabajo de Linton tiene el mérito de plantear la pregunta correcta, en gran medida la misma que planteo ahora. La reitero: ¿Cuál es el efecto del paso de la agricultura de roza a una agricultura de arroz de regadío? Aunque pueda parecer presuntuoso que insista allí donde Linton parece haber fracasado, tengo la ventaja de poseer los resultados del trabajo de campo reciente acerca de los zafimaniry, de haber estado entre ellos y de haber realizado estudios relativamente detallados de ambas comunidades. (Para información sobre los zafimaniry ver Verin (1964) y Couland (1973).)

El problema que estoy examinando ha sido planteado en buena medida por la etnografía de los merina. Los merina en su área originaria son cultivadores de arroz de regadío. Construyen sus bancales en el fondo de los valles, pero como éstos son pocos y en general estrechos, la tierra apta es muy escasa.[4] La concentración de sus cultivos —en contraste con la amplia extensión de la tierra circunvècina de la colina, de muy pobre calidad— es muy sorprendente. La situación

3. Entre las equivocaciones cometidas por Linton podemos destacar: que los zafimaniry tienen familias extensas mientras que los betsileo no (de hecho sucede exactamente lo contrario); que los betsileo fronterizos tienen una fuerte organización estatal (ver Ratsimbazafimahefa 1971). Da una terminología de parentesco totalmente errónea. Hace la sorprendente afirmación de que los zafimaniry son cultivadores de arroz de secano, lo que contradice en otro lugar (Linton 1933: 46).

4. Hay naturalmente una excepción en el gran llano pantanoso que rodea Tananarive (Isnard 1954).

tradicional es que un valle esté rodeado por varios pueblos, los cuales dependen para su arroz del fondo irrigado del valle, que en cierto nivel comparten (Bloch 1971a; Raison 1972). Hay otra característica del cultivo del arroz de regadío que es muy obvia y que hace que la evidente escasez de tierra sea más grande. El cultivo del arroz de regadío sólo es posible después de un número considerable de operaciones para transformar la ladera de la montaña en bancales nivelados, y también para canalizar el agua de los arroyos de tal manera que pueda ser controlada para obtener el adecuado nivel de agua en el campo en épocas distintas. Desde un punto de vista económico, esto tiene otra implicación además de la creciente escasez de tierra. Este tipo de agricultura —a diferencia de la mayoría de los otros tipos de agricultura campesina y primitiva— requiere, como diría un economista, un muy elevado desembolso de capital; o, más directamente: el cultivo de un determinado conjunto de arrozales depende estrechamente de la cantidad de trabajo invertida por las generaciones anteriores. En cambio, el tercer factor de producción (he considerado sólo la tierra y el capital) es mucho menos crítico: es el factor fuerza de trabajo. Obviamente, en el cultivo del arroz de regadío la fuerza de trabajo es también muy necesaria, pero hay varias razones importantes para afirmar que para la producción tradicional de los merina, no representa la dificultad más importante, como lo es la tierra capitalizada. La época del año en que la mano de obra es realmente escasa es la de la repostura, y realmente la gente, o más bien debiéramos decir las mujeres, están muy apuradas durante la estación de tres meses en que aquélla ha de realizarse. No obstante, hay dos razones por las que este hecho puede ser menos significativo de lo que podría parecer a primera vista. La primera es que existe una técnica alternativa en el caso de que no haya bastantes mujeres para transplantar las plantas de arroz. En vez de sembrar el arroz en un semillero para transplantarlo después a los bancales, el arroz es sembrado a voleo directamente en los bancales inundados. Ello significa que el trabajo de varias semanas de una docena de mujeres o de un número aproximado de ellas, puede realizarlo un hombre en un día. El rendimiento, evidentemente, es mucho más bajo —alrededor de las dos terceras partes para un área determinada, y la proporción de semilla utilizada es también mucho peor—, pero esto significa que la tierra nunca dejará de cultivarse por escasez de mano de obra.

El trabajo no es una dificultad insuperable para los merina, como lo es la escasez de arrozales regados; es difícil, incluso, que figure en la representación de las fuerzas productivas. La razón de ello es el lugar que ocupa la esclavitud en el sistema social tradicional. A partir de finales del siglo XVIII el Estado de los merina se apoyó cada vez más en los esclavos capturados a los pueblos vecinos y también comprados a los mercaderes. Ello les permitía dedicarse por su parte a la guerra y obtener así todavía más esclavos. Sus tierras eran trabajadas por los esclavos capturados. Desde el punto de vista de los merina, su producción dependía exclusivamente de los arrozales regados, dado que el trabajo invertido no era el de ellos, o al menos no

directamente, pues el esfuerzo inmediato era realizado por los esclavos y las mujeres. Por lo tanto, la representación del modo de producción —los medios de producción y las relaciones de producción— puede ser formulada como tierra y capital (trabajos en la tierra) > el trabajo. Así conciben aún los merina la producción; esconden, pues, la contribución del trabajo y lo reemplazan por el «fetiche»: la tierra ancestral, considerada como productora de por sí. Según su ideología, la producción no tiene que ver con el trabajo sino con el control de la tierra, y por lo tanto las reglas sociales que regulan las relaciones entre la gente pueden estar representadas por reglas que regulan la relación de la gente con la tierra (una relación que, como veíamos antes, es necesariamente ilusoria). Esta falsa representación de la producción reproduce la organización social de los merina.

La característica dominante del sistema tradicional de parentesco de los merina son los grupos que he llamado *demes* (Bloch 1971a: 46). Su mejor definición sería la de grupos de aldeas contiguas que generalmente son copropietarios de uno o varios valles arroceros cercanos. Estas aldeas suelen tener una ideología de filiación a partir de un antepasado fundador o quizás de varios, pero su símbolo real de continuidad está extrañamente proyectado hacia el futuro más que al pasado. Son las tumbas situadas en el territorio del *deme* en las que la gente será enterrada.

Las tumbas son los símbolos de la continuidad del grupo no sólo porque contienen a los antepasados sino porque contienen a los antepasados colocados en un determinado lugar. La representación básica del *deme* es el vínculo permanente de la gente con la tierra, la tierra de los antepasados (*Tanindrazanu*) (Bloch 1971a: 105). La importancia de las tumbas consiste en que crean la relación permanente de la gente con la tierra, colocándolos allí. El *deme*, por lo tanto, se representa como un grupo que posee tierra. Según la ideología de los merina, la pertenencia al *deme* no es vista como una relación entre la gente, sino entre la gente y la tierra. Esta representación deformada se logra mediante la substitución de la gente por los cadáveres en la tumba; y, así, la relación mecánica de los cadáveres colocados en una porción de tierra permite ocultar una fluida relación social entre la gente.

El establecimiento de los límites de estos grupos corporativos es un asunto más complicado por la naturaleza básicamente bilateral de los *demes*. Tradicionalmente, y en gran manera todavía hoy, la definición de los límites del grupo de filiación se debe a la endogamia. Ello es expresado por los mismos merina como resultado del sistema de herencia de estos valiosos y altamente capitalizados arrozales. Los merina califican a estos matrimonios dentro del *deme* y con parientes próximos (mientras no sean incestuosos), con las siguientes expresiones: «el patrimonio no se marcha», o a veces «se cierra la brecha». La razón es sencilla. En un sistema en el que todos los hijos, independientemente de su sexo, heredan la tierra, cada matrimonio con una persona forastera representa una amenaza de enajenación potencial de la tierra en favor de los forasteros. La endogamia lleva a una con-

fusión de los derechos de la tierra, pero aunque éstos se enmarañen no salen fuera del grupo. Por lo tanto, la representación del matrimonio entre los merina es vista de nuevo como un tipo de manipulación de la propiedad de las cosas y no como una relación entre la gente.

Hemos visto cómo la representación del proceso productivo tierra-capital > trabajo determina una representación de las relaciones sociales fundamentales: la filiación y el matrimonio dentro de una ideología de la propiedad. No obstante, dos hechos ulteriores se derivan de ello por la naturaleza de los conceptos de los merina.

En primer lugar, la consanguinidad y la afinidad, en el sentido categórico más amplio, están fusionadas. Puesto que uno se casa con parientes no sorprende hallar una categoría que abarca tanto a los parientes consanguíneos como a los afines —el término *havana*—; mientras que no existe ningún término que pueda ser traducido como «afines» o como «parientes consanguíneos con exclusión de los afines». Es más, no puede hacerse ninguna distinción entre los parientes consanguíneos-afines y los vecinos, ya que, por lo que he dicho antes, los vecinos son parientes y afines. Por eso, en este sistema, el universo está dividido entre dos categorías básicas opuestas: los parientes consanguíneos-afines-vecinos, esto es *havana*, y los forasteros llamados *vahiny*. Esta distinción muy tajante es sumamente importante por el hecho de que ha de ser obvio que, en un sistema de este tipo, no hay manera de transformar los *vahiny* en *havana*. Uno no puede llegar a ser vecino de un *vahiny* y tampoco puede casarse con él. Está fuera y eso es todo. No es sorprendente que así ocurra en tal sistema, si tenemos presente la razón original para la endogamia, que era precisamente mantener a los forasteros alejados y evitar que pudiesen reclamar esa tierra de elevado valor cargada con el trabajo de los propios antepasados. El sistema categórico de los merina dice por lo tanto: «forasteros, manteneos apartados de mi tierra».

En este punto, sin embargo, debo defenderme de una posible crítica. Cuando digo que no hay una categoría para los afines entre los merina, en cierto sentido voy en contra de la evidencia. La terminología de parentesco de los merina es del tipo hawaiano simple que emplea sólo las distinciones de sexo para la generación de los abuelos, las distinciones de sexo y edad relativa para la generación de los padres, y las distinciones de sexo y edad relativa para la generación de Ego y a menudo sólo un término para las generaciones de descendientes. Todos estos términos pueden ser utilizados libremente, de acuerdo con principios que tienen muy poco que ver con la genealogía, para cualquiera que en cierto modo sea un *havana* (Bloch: 1971b). Sin embargo, también hay ciertos términos para los afines, pero éstos se comportan de manera muy distinta. Pueden ser glosados como esposa, suegra, suegro, cuñado, cuñada, yerno, nuera. Si digo que pueden ser interpretados mediante estos tipos de parentesco, mientras dudaría en decir algo semejante para los otros términos de parentesco, es por una razón sencilla. Por contraste con todos los otros términos que pueden ser usados libremente para un amplio número

de personas, estos términos están restringidos a la propia esposa, al propio suegro, etc. y la conducta específica con ellos asociada es igualmente restringida. Más allá de estos propios afines, vuelven a ser usados los términos de parentesco, y verdaderamente las relaciones son deslindadas normalmente a través de la consanguinidad más que a través de la afinidad, volviendo la espalda, por decirlo así. Me siento por lo tanto justificado al decir que no hay una categoría de los afines como grupo, y aunque un elemento de afinidad está presente en el sistema, éste tienen un papel muy reducido.

La segunda consecuencia del rol desempeñado por la representación de la propiedad de la tierra en el sistema de parentesco de los merina, puede advertirse cuando consideramos los conceptos asociados con el grupo familiar corresidente de los merina. El entretejimiento de derechos sobre la tierra que constituye el parentesco en un *deme* implica que la insistencia por parte de cualquier grupo particular en sus derechos absolutos es algo extremadamente disruptivo. La complejidad de la mezcla de la herencia bilateral y del matrimonio repetido dentro del grupo implica que al final todo el mundo tiene derecho a la tierra de todos y que normalmente se llega a algún tipo de acuerdo para dejar el asunto quieto. No obstante, de alguna manera, la existencia individual del grupo doméstico representa continuamente una amenaza potencial para este acuerdo, y el grupo doméstico de cada uno de los otros es una amenaza para el propio. Me parece que esto se refleja en el hecho de que los merina parecen considerar la individualidad de la familia nuclear como en cierto sentido antisocial; por extensión las mujeres, como símbolos del grupo doméstico, también son consideradas como antisociales. Este concepto se manifiesta de varias maneras.

Una de las más notables manifestaciones es la manera en que los niños son disuadidos activamente, y claro está casi forzados, a no pasar todo el tiempo con sus propios padres, sino a dormir en la casa de otros parientes, y especialmente a comer en la casa de los mismos. Una relación demasiado fuerte y exclusiva de los hijos y los padres en los asuntos domésticos es censurada con acritud. Esta insistencia en que los vínculos entre padres e hijos no sean exclusivos se manifiesta en una forma extrema por el intercambio de los hijos de un modo más permanente: la adopción, una práctica cuya frecuencia es extremadamente elevada entre los merina. La idea de que el grupo familiar corresidente, considerado individualmente, es antisocial, se manifiesta también a través de varias formas de «asaltos» a la unidad doméstica, representada por las mujeres. Una forma de ideología contra las mujeres puede apreciarse en la manera en que los parientes masculinos o femeninos, al pasar por la casa de un vecino, arrebatarán comida de la cocina e intentarán interrumpir el proceso de cocinar o insultarán a la mujer de la casa de varias maneras semirritualizadas. (Bloch 1971a: 101).

Cuando un pariente masculino entra en la casa de otro pariente suyo, grita: «¿Qué es lo que se está cociendo?», como si se tratase de una petición inmediata de comida. La mujer desde el fogón contes-

tará: «Está casi a punto» o «Enseguida estará a punto». Normalmente el pariente masculino no se parará, pero podrá añadir por las dudas una advertencia como ésta: «De todos modos no esperaría *tu* comida». En otros casos, simplemente puede entrar y servirse en una forma que recuerda el robo de comida. Esta negación del grupo familiar individual y de los vínculos entre padres e hijos alcanza su más claro nivel de expresión en la ceremonia de circuncisión de los merina: todos los hombres del *deme* arrebatan al niño a su madre, y en menor grado a su padre, y lo sacan de la casa para circuncidarlo. En otras palabras: la tajante distinción del universo social entre *havana* y *vahiny*, a la que me he referido antes, es realzada todavía más por un intento de producir una categoría indiferenciada de *havana* en la que la división de los grupos domésticos dentro de la categoría es ignorada. Evidentemente, la categoría *vahiny* en sí misma es indiferenciada por definición.

El tipo de análisis realizado hasta aquí pone énfasi principalmente en una serie de conexiones. Estas conexiones pueden sintetizarse de la siguiente manera:

1. Técnicas + medio implican para los merina: (a) escasez de tierra, y (b) tierra altamente capitalizada

   +

2. Relaciones de producción, especialmente la esclavitud, implican la devaluación del trabajo

   ↓

3. Tomados conjuntamente, (1) + (2) son representados ideológicamente como tierra + capital > trabajo

   ↓

4. Esta representación (3) implica una representación de las relaciones sociales en las que los *demes* son concebidos como grupos limitados por la tierra y los matrimonios como tratos acerca de la propiedad.

   ↓

5. Ello implica un sistema de categorías sociales (terminología) que separa claramente a los de dentro (*havana*) de los de fuera (*vahiny*) y que no admite la posibilidad de transformar los unos en los otros.
   ∴ *Havana* —/→ *Vahiny*

   ↓

6. Ello implica una concepción de la unidad doméstica, simbolizada por las mujeres, como antisocial.

La semejanza de estas conclusiones con las de Leach en *Pul Eliya* (1961) es muy clara. Según Leach, en Ceilán, en una aldea basada sobre el cultivo del arroz de regadío el parentesco y la propiedad son

aproximadamente lo mismo, o en otras palabras, el parentesco es una manera de hablar de la propiedad. Pero la diferencia entre Leach y yo es también clara. Mientras Leach habla de la propiedad como si se confundiese con el modo de producción, yo la considero aquí como parte de la superestructura. Para mí, la propiedad en estos sistemas ya es «hablar acerca de» la producción y evidentemente desfigurarla. El vínculo entre la propiedad y el parentesco es una relación entre dos aspectos de la superestructura, no entre la superestructura y la infraestructura.

Sin embargo, el sistema de conexiones presentado más arriba, tal como está, no es más que eso. En definitiva nada dice acerca de la causalidad, sólo demuestra «la adaptación». Para comprender las *necesarias* relaciones entre estos niveles debemos examinar otras pruebas.

El análisis presentado hasta aquí es satisfactorio para los merina, pero aquí nos enfrentamos con un problema más grande. Las características generales de los aspectos formales de la terminología de parentesco y de la categorización social, que hemos examinado para los merina, no se limitan sólo a los merina, sino que parecen estar muy extendidas por todo Madagascar; en particular aparecen en la literatura en relación con pueblos cuyo modo de producción es completamente diferente. ¿Significa esto que el tipo de conexión entre la producción y el parentesco puesto de relieve aquí es de alguna manera ilusorio? —he de decir que esta ilusión la compartiría con los merina, ya que son ellos quienes insisten en la importancia de mantener los arrozales dentro del *deme* mediante matrimonios endógamos. Para poner a prueba la hipótesis consideraré otro prueblo de Madagascar que posee unas categorías de parentesco semejantes pero que practica el cultivo de roza, los zafimaniry. La razón por la que elegí el cultivo de roza es la siguiente: cabe decir, en cierto modo, que las implicaciones económicas de la agricultura de roza son casi opuestas a las de la agricultura de arroz de regadío. En la agricultura de roza, casi por definición, la tierra no es una propiedad ancestral, ya que en cierto sentido, en ella, el trabajo crea tierra, mediante la tala y el desbroze del bosque. En segundo lugar, aunque puede decirse que hubo una inicial inversión de capital mediante la primera tala y desbroze del bosque, ésta es una inversión para un corto espacio de tiempo, completamente distinta del tipo de inversión que implica la construcción de los bancales para el arroz, lo cual constituye un valor para quizás cien o más años. Por lo tanto, en tal sistema, el trabajo es el principal problema del sistema productivo, el factor limitante de la capacidad de producción —aunque el tipo particular de trabajo parece variar de un sistema de roza a otro—. Entre los iban de Borneo (Freeman 1970) o los majangir de Etiopía (Stauder 1971) está claro que es el trabajo de la escarda lo que constituye la principal dificultad. Entre los zafimaniry la escarda es importante, pero lo principal es el trabajo que se requiere para ahuyentar a los pájaros cuando las cosechas están madurando (Couland 1973: 163). Más concretamente: podemos decir que un grupo familiar recién llegado que se une a

la aldea que practica el cultivo del arroz de regadío disminuye el producto per cápita, ya que habrá que darles una parte de la tierra; en cambio, un forastero que se une a una aldea de cultivadores de roza por lo menos no disminuye el ingreso per cápita, sino que puede incluso incrementarlo realmente. Entonces podemos preguntar: ¿cómo pueden acaso los zafimaniry mantener un sistema de categorías de parentesco formalmente similar al de los merina, cuando su producción parece implicar premisas verdaderamente opuestas?

Los aspectos de la producción determinados técnica y ecológicamente entre los zafimaniry hacen que el trabajo sea el factor significativo, pero también contribuye notablemente el hecho de que las relaciones de producción no requieran la mixtificación que encontramos entre los merina. Los zafimaniry, como los grupos examinados por Gluckman (1965: cap. 3), representan directamente las relaciones de propiedad como parte de las relaciones sociales; por lo tanto el acceso a la tierra es considerado como algo del mismo tipo que las relaciones de trabajo: es decir, un tipo de relaciones sociales. En segundo lugar, el trabajo es parte de las relaciones sociales para los zafimaniry porque no dependen de una masa de esclavos[5] como los merina sino que realizan el trabajo ellos mismos. La producción es vista directamente como el resultado de las relaciones interpersonales, y de este modo podemos decir que la representación de su producción es exactamente la opuesta de los merina: trabajo > tierra y capital.

Corresponde aclarar algo respecto de esta afirmación. Los zafimaniry no conciben las relaciones de producción como «trabajo», como algo separado de los aspectos de las relaciones interpersonales. La obra de Marx debiera habérnoslo sugerido, puesto que muestra de qué manera la noción de trabajo como mercancía está estrechamente vinculada con el modo capitalista de producción.

Los zafimaniry no consideran, pues, al trabajo como un factor de sus relaciones; en realidad no poseen una palabra que pueda ser traducida como trabajo. Para ellos, lo único que hay son las relaciones. Así, cuando insisto en que el sistema zafimaniry se adapta bien a las necesidades de gente que ha de hacer cosas como ahuyentar loros, no se puede separar esto de las necesidades de esa misma gente cuando adopta posiciones políticas. Verdaderamente, no existe distinción, ya que la relación no separa las distintas actividades ni las transforma en cosas. Esto no significa que quizás valiese la pena volver a formular la conclusión a la que llegamos diciendo que al sistema merina le importa la propiedad y es antisocial, por cuanto le preocupa mantener apartada a la gente de esta propiedad; mientras que el sistema zafimaniry tiene que ver con la gente a la vez como unidades económicas y políticas y es social, por cuanto le interesa atraer gente. Entonces podemos volver a preguntar: ¿Cómo es posible que los zafi-

5. Los zafimaniry tenían algunos esclavos pero estos representaban un débil porcentaje de la población; a diferencia de la situación merina, en que más de la mitad de la población era esclava.

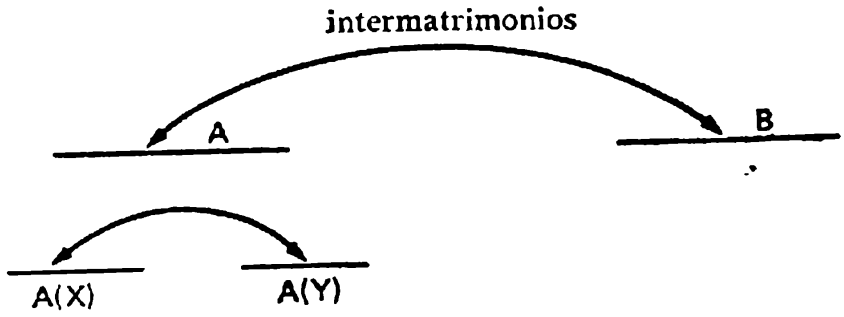
maniry tengan un sistema de categorías de parentesco parecido al de los merina, si su modo de producción parece implicar precisamente premisas opuestas?

Los zafimaniry son aproximadamente 15.000 (Couland 1973) y habitan al borde de la meseta, en un área que está casi a la misma altitud que la meseta propiamente dicha, pero arbolada como el área costera oriental de Madagascar. Es un territorio muy montañoso y las aldeas están separadas unas de otras, colgadas en las cimas de las colinas o en las cumbres de las montañas, rodeadas por un mar de árboles. A partir del siglo XVIII se intentó reiteradamente ejercer un control político sobre ellos, pero en general eran tan inaccesibles que nunca estuvieron en verdad bajo el dominio político de nadie, y todavía hoy esto es así. Mucho más relevante que la autoridad política de un señor es el sistema en virtud del cual la localidad y el sistema de parentesco establecen vínculos entre los pueblos. D. Couland, un geógrafo que trabajó en el área antes que yo, me mostró algo así como una abultada genealogía del tipo tiv (Couland 1973: 118-19), que según él incluía a todos los zafimaniry. A primera vista me pareció algo muy enigmático, ya que tenía poco de malgache. Sin embargo, pronto advertí que no se trataba de una genealogía de antepasados, sino una lista de aldeas colocadas en una relación genealógica: las aldeas-padres eran aldeas de las que las aldeas-hijas se habían desgajado para formar nuevas unidades. A veces estas aldeas estaban asociadas con ciertos famosos antepasados, y a veces no; pero nunca se daba la mayor importancia a los antepasados, sino a las aldeas. Y en realidad es bastante interesante que sea posible elaborar una genealogía igualmente satisfactoria con los nombres de las localidades que con los de las personas. Las aldeas están compuestas de casas, casas sorprendentemente sólidas para cultivadores de roza— hasta que se advierte que son como las piezas de una mecano: pueden ser desmontadas, trasladadas a otra aldea y montadas en un solo día—. Generalmente, cada caso contiene una familia elemental (Couland 1973: 78-9). Los grupos familiares corresidentes están relacionados de las siguientes maneras. Una aldea nueva puede estar compuesta de casi cualquier selección de casas de la antigua aldea de la cual procede; pero una vez allí, los hijos podrían idealmente construir sus casas en las aldeas de los padres con los que han estado viviendo. Si una cosa es impensable, es el matrimonio uxorilocal. Sin embargo, esto no significa que con el tiempo las aldeas se conviertan simplemente en grupos de filiación patrilineal, porque se acepta que los hijos vayan a vivir a la aldea de su madre o a la de los hermanos de sus madres. Si así lo hacen, no por ello su estatuto ha de ser inferior al de quienes están vinculadas patrilinealmente con la generación anterior de la aldea. Podría pensarse formalmente, pues, que la aldea es un grupo de filiación no unilineal, pero esto sería engañoso ya que los zafimaniry realmente no asignan ningún valor especial a la filiación. Mucho más significativo es el sistema de alianzas matrimoniales. Pero éste no es fácil de aislar. Mi problema consistía en que, como respuesta a mis preguntas, los zafimaniry no formulaban reglas de matrimonio pre-

ferenciales o prescritas. Sólo cuando logré obtener una genealogía de los matrimonios reales, pude percibir un modelo claro.[6]

La aldea que estudié estaba dividida en dos mitades, cada una bajo el liderazgo de diferentes ancianos, y la frecuencia de los matrimonios entre las dos mitades era verdaderamente muy alta. Esto parecía a primera vista un sistema de mitades, pero también era evidente la razón por la cual los intercambios regulares de mujeres no estaban expresados por una regla matrimonial: la base del intercambio eran las dos mitades geográficas de la aldea, pero al no ser éstas grupos lineales, no podía haber reglas que especificasen a ciertos tipos de parientes y expresasen el intercambio. Sin embargo, las categorías de las dos mitades de la aldea eran bastante claras; una vez terminado mi laborioso trabajo con la genealogía, sólo *entonces* la gente admitió que en realidad normalmente se casan entre estas dos mitades designadas con nombres topográficos. También quedó claro con el tiempo que los términos para los afines tendían a ser utilizados entre estas dos mitades, y que la conducta bromística asociada con los afines era también característica de esta relación.

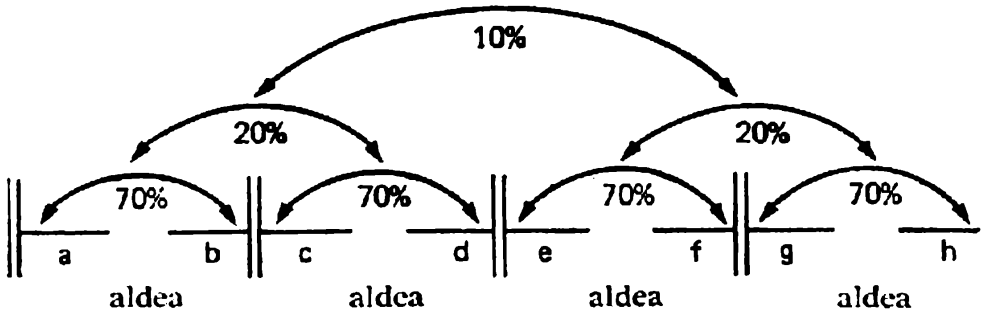
Este sistema de mitades definía las relaciones dentro de la aldea y el hecho de casarse entre ellos de esta forma me pareció un signo de la unidad de la aldea. En realidad, las genealogías de las aldeas se pueden leer al revés y entonces se advierte que la segmentación territorial de las mismas es un proceso de segmentación vinculado con el proceso de intercambio matrimonial. Si se concibe la unidad primaria como dos mitades que se casan entre sí, la segmentación empieza cuando una de las dos mitades comienza a considerarse tan grande como para que sus miembros puedan casarse dentro de la misma, y por lo tanto ésta pueda dividirse en dos mitades, al tiempo que disminuye la frecuencia de los matrimonios con la mitad de nivel superior con la cual se realizaban los casamientos hasta entonces. Obtenemos, pues, un modelo como el siguiente:



Pero conviene recordar que no estamos tratando con una regla categórica. Este proceso de segmentación es indoloro; ninguna regla c

6. El estudio del parentesco presentado aquí parece contradecir en part la información que da Couland. Si prescindimos de diferencias pequeñas aun que reales, tal discrepancia se origina en el hecho de que yo estudié a los zafimaniry de origen libre (9/10 de la población); Couland, en cambio, se concentró en los de origen esclavo, cuyo sistema de parentesco es diferente.

infringida y la rotura no tiene por qué ser nunca terminante. En realidad, no será normalmente decisiva, produciéndose el siguiente tipo de modelo:



Los porcentajes se refieren al total de matrimonios dentro de una aldea

Este esquema es una simplificación de la realidad. En el apéndice se da un ejemplo real. Es posible que en algunos casos una aldea esté formada por una mitad, por ejemplo *a*, y que la otra mitad sea una unidad local separada. En otras palabras: las opciones y el intercambio de las relaciones sociales no están normalmente ajustadas de una manera total, pero pueden mantenerse. Esta política matrimonial puede ser también proyectada hacia adelante. Una aldea dividida en mitades entre las cuales se produce el 70 % de los matrimonios, puede empezar a realizar matrimonios con otra aldea en una proporción del 20 %; de ese modo, se relacionará con esta nueva aldea igual que con otra aldea que compartiese con ella una filiación común.

Un sistema de este tipo se adapta bien a las dos exigencias de movilidad y realización de la primacía del trabajo, como el sistema de los merina lo está al concepto de propiedad. Es un sistema en el que un grupo familiar corresidente puede mantener un amplio número de vínculos con otras aldeas con las que luego podrá unirse en el caso de que, por ejemplo, la selva quedase sobreexplotada en su propia aldea. Además, es un sistema en el que un grupo familiar corresidente puede formar nuevos vínculos con otras aldeas (que, por lo general, disponen de selva virgen) para los mismos propósitos. Esto permite que un solo grupo familiar corresidente pueda trasladarse de una aldea a otra y que pueda escoger entre diferentes aldeas. De este modo, los zafimaniry pueden desplazarse en la selva cuando ésta queda sobreexplotada, no tanto por el movimiento de las aldeas como por el flujo de grupos familiares de una aldea a otra. El sistema se adapta bien, en segundo término, al doble objetivo de atraer a la gente hacia el propio grupo y de que éste sea atraído por los otros. En otras palabras: en transformar a los forasteros en parientes. Los pasos son sencillos. Primero: puede haber casamiento con los vecinos o con forasteros. Esto les convierte en afines, los cuales en la próxima generación pueden permanecer como afines o transformarse en parientes consanguíneos, según donde escojan vivir. Por lo tanto, el con-

traste con el sistema de los merina es total. El sistema de los zafimaniry se adapta bien a la movilidad; mientras que, de hecho, el sistema de los merina es una negación de la posibilidad de movimiento. El sistema de los zafimaniry abre caminos para la transformación de los forasteros en residentes por medio de la afinidad, mientras el sistema de los merina los cierra al negarles a éstos la categoría de afines.

Esquemáticamente podemos oponer el sistema de categorías de parentesco de los merina, que clasifica el mundo en:

Forasteros	‖	Residente
Vahiny	‖	*Havana* (Parientes-Afines-Vecinos)

donde ‖ representa una división infranqueable; al sistema de categorías de parentesco de los zafimaniry, que puede representarse de la siguiente manera:

Forasteros → Vecinos → Afines → Parientes,

donde → representa una línea potencial de transformación.

Observamos, pues, que una característica crítica que diferencia a ambos sistemas es la oposición entre el énfasis en la afinidad y el énfasis en el matrimonio dentro del grupo. Pero entonces cabe preguntar: «¿Cuál es la categoría de los zafimaniry para los afines?». La primera sorpresa aquí es que los términos de parentesco de los zafimaniry son prácticamente idénticos a los de los merina. Sin embargo, existen las siguientes diferencias. Primero, y ésta es de menor monta, el término «cuñado» no es el mismo en ambos casos. Para los zafimaniry es *vady lahy* = «esposo macho». Tiene el sentido de un insulto y forma parte de las relaciones bromísticas que caracterizan a los cuñados en ambas sociedades. Los merina no lo utilizan de modo normal, pero en ocasiones lo emplean precisamente como un insulto. La segunda diferencia reside en la inexistencia de la comparación de la edad diferencial en la generación ascendente por el lado patrilateral; es decir que no hay términos como «hermano mayor del padre», «hermano menor del padre», sino que todos éstos se agrupan indiferentemente con el término padre. La tercera diferencia es de un tipo totalmente distinto y es mucho más importante. Concierne al uso de los términos (significado táctico) más que a su significado moral, que es el mismo que para los merina (Bloch 1971b).

Los términos para los afines entre los merina: «suegra», «suegro», «cuñado», «cuñada», etc., se utilizan sólo para los propios afines y de ninguna manera su uso se extiende más allá. Así, pues, no existe un grupo amplio de afines y sólo son afines en relación con Ego. Para los zafimaniry, sin embargo, estos términos pueden ser extendidos a cualquiera que pertenezca al sexo y a la generación apropiados dentro de la mitad con el cual se realiza el matrimonio; por lo tanto, existe un

grupo amplio de afines. Como consecuencia de esto, el término *havana*, que entre los merina puede incluir a los afines, es restringido por los zafimaniry a los parientes consanguíneos: a los miembros de su propia mitad. Por lo tanto el mundo no se divide en dos categorías sino en tres: *havana* —en este caso parientes— afines y no parientes.

Además, como resultado de la diferenciación entre un grupo de residentes y de semiforasteros (afines), no queda lugar para la noción de *deme*. El *deme* como una unidad obtiene su consistencia como resultado de los matrimonios realizados dentro del propio grupo y la consiguiente neta distinción entre *havana* y *vahiny*. Esto no se da entre los zafimaniry, y el matrimonio con los no parientes no es sólo posible sino normal. La otra base del *deme*, el arraigo de este grupo exclusivo a un territorio particular, tampoco se da con la agricultura de roza. No hay, pues, grupo de filiación con base territorial entre los zafimaniry, y resulta significativo que sus tumbas suelan hallarse fuera de cualquier territorio especialmente apropiado, bajo piedras en plena selva.

Las implicaciones de la presencia de un grupo de afines son mucho más complicadas de lo que pueda parecer a primera vista, debido a la naturaleza no lineal de las mitades. Ello significa que todos los afines potenciales son asimismo parientes consanguíneos potenciales, según la mitad geográfica de la aldea que escojan para vivir —elección que se hace por razones políticas. Si el marido de la hermana de Ego vive con su padre en la otra mitad de la aldea, será designado con el término para los parientes por alianza *vady lahy* (cuñado). Si elige para vivir la misma parte del pueblo que Ego, porque su madre procede de esa mitad, será designado con una palabra para los parientes consanguíneos *rahalahy* (hermano) y así sucede también con los otros afines. De modo que la relación por el matrimonio no es una condición suficiente para el parentesco por afinidad, sino que también el hombre ha de vivir en el lugar adecuado. Además, cualquiera que viva en la parte de la aldea donde residen los afines de la propia mitad de uno será designado mediante un término para parientes por afinidad.

Esto es todo lo que puede decirse acerca del sistema categórico, pero es muy interesante notar que casi sin alterar el repertorio de los términos (prácticamente todos los términos se usan en ambos sistemas), pero con diferentes reglas de matrimonio, una aplicación ligeramente diferente del término *havana*, y la extensión de los términos para los afines de los individuos al grupo, puede producirse un sistema de parentesco completamente diferente desde el punto de vista social.

Antes de considerar la importancia de esto en un nivel teórico más general, debe tenerse en cuenta todavía otro hecho. He señalado cómo, a consecuencia del énfasis en la unidad del *deme* y la importancia de no distinguir entre los derechos individuales dentro del grupo, la familia nuclear pierde importancia entre los merina. Comprobamos que

ello no es en absoluto así entre los zafimaniry.[7] En realidad, el grupo más extenso es conceptualmente muy poco preciso. Puede comprobarse que existe, y tiene una mayor existencia física que la que tiene entre los merina, pero en un nivel ideológico es extremadamente débil (Couland 1973: 93). Por otra parte, la existencia fundamental del grupo doméstico como concepto ideológico queda marcada por toda la ideología de los zafimaniry. Evidentemente, el énfasis en la individualidad del grupo doméstico por parte de los zafimaniry, no representa ninguna amenaza para nadie; está también asociado con la posibilidad de que este grupo doméstico individual se traslade de aldea en aldea, necesidad planteada por el tipo particular de agricultura.

Para concluir este breve examen del modo de producción tradicional y de la sociedad zafimaniry, debemos resumir de nuevo las conexiones esbozadas, como lo hicimos en el caso de los merina.

1. Técnicas + medio implican para los zafimaniry (a) no arraigo a la tierra y necesidad de movilidad y (b) escasez de fuerza de trabajo para la protección de la cosecha.

   +

2. Las relaciones de producción no diferenciadas de los otros aspectos de la vida social.

   ↓

3. Conjuntamente (1) + (2) determinan el modo de producción de los zafimaniry, el cual se representa (correctamente) como gente (fuerza de trabajo) > tierra + capital.

   ↓

4. Esta representación (3) implica que la producción es considerada como resultado del trabajo.

   ↓

5. Ello implica un sistema de categorías sociales que permite una relación más estrecha entre la gente para facilitar la cooperación en el trabajo. Vecinos → afines → consanguíneos.

   ↓

6. Ello implica un énfasis en la unidad doméstica como una fuerza independiente.

La comparación de los dos sistemas de conexión descritos aquí plantea varias preguntas. A modo de conclusión consideraré un par de ellas. Primera: dado que el repertorio de términos de parentesco de los merina y de los zafimaniry es casi idéntico, ¿significa esto que no hay conexión entre los sistemas sociales y los términos de parentesco, y que por lo tanto los términos de parentesco no están rela-

7. Las mujeres también son inferiores, pero por una razón ideológica distinta.

cionados de ninguna manera con el modo de producción? Segunda: si el modo de producción de los merina fuera sustituido por el modo de producción de los zafimaniry, ¿se transformaría en consecuencia el sistema social, y sería posible también el proceso inverso? En otras palabras: ¿Podemos pasar de la demostración de la «adaptación» a la demostración de la causalidad?

Hablar de la adaptación de un modo de producción y de un sistema conceptual de la manera sugerida hasta aquí, es una forma de sugerir una conexión histórica sin historia —un procedimiento contra el cual debieran alertarnos las críticas hechas a los estudios de Redfield sobre el Yucatán—. De modo que, para completar el argumento, he de considerar lo que ha sucedido como resultado de dos cambios bien documentados. Ello es posible porque algunos zafimaniry, como resultado de la creciente presión demográfica, han tenido que recurrir a la agricultura de arroz de regadío, mientras que muchos merina han tenido que adaptarse a una situación en la que el trabajo se valora más que la tierra y la movilidad es esencial.

Consideremos en primer lugar la situación de los zafimaniry. Las aldeas zafimaniry, en el pasado y ocasionalmente todavía hoy, han estado en la retaguardia de un movimiento general a través de la selva de oeste a este. Así pues, por estar en la retaguardia, se han encontrado de repente en un área donde no podían extenderse más (Couland 1973: cap. 3).[8] Por consiguiente, han tenido que volver mucho más a menudo de lo que hubiesen querido a sus zonas de roza, proceso que, como bien se sabe, produce un deterioro del suelo. Esto finalmente produce el tipo de vegetación que solemos hallar en la meseta; una pobre sabana y ausencia de bosque. Cuando esto ocurre, los zafimaniry tienen que recurrir inevitablemente al cultivo del arroz de regadío —como probablemente lo hicieron los merina algunos siglos antes, cuando el bosque desapareció en su tierra natal—. Qué sucede en una circunstancia como ésta? He estudiado una aldea[9] que ha avanzado mucho en esta dirección, y, aunque se trata de un estudio más bien superficial, aclara bastante ciertas cosas. Primero: la herencia era un tema importante de conversación, lo que no ocurre en las aldeas zafimaniry que practican la agricultura de roza, y me hablaron de los típicos matrimonios de los merina: «la herencia no se marcha». Más información procedente de esta aldea parecía sugerir que la pauta real de los matrimonios iba perdiendo su carácter de mitad y se iba pareciendo a la de los merina —es decir, el intercambio generalizado dentro de un pequeño grupo endógamo. Sin embargo me resulta muy difícil demostrar esto. Tengo una genealogía de toda la aldea que vincula a cada individuo con un antepasado, pero se trata de una información no obtenida por mí; y como resultado de la naturaleza no lineal del sistema de mitades, un registro genealógico no es suficiente para demostrar la existencia de

8. El proceso ha sido muy bien descrito por Couland, pero creo que exagera la importancia de la actual vuelta a los arrozales por haberse concentrado en aldeas de antiguos esclavos, cuya tierra es peor y más agotada.
9. Ambohimitombo.

este tipo de red o la ausencia del sistema de mitades. Si el matrimonio tendiese cada vez más a vincularse de modo más directo con los problemas de la herencia, como he sugerido, es perfectamente evidente que todo el sistema podría transformarse casi automáticamente en una situación de *deme*, donde la afinidad se minimiza y se establecen barreras infranqueables entre los forasteros y los residentes. Lo que me fascina en este caso es el hecho de que tal transformación radical sea posible en forma casi mecánica a partir del sistema zafimaniry, sin que ninguna categoría o principio ético sea cambiado o tan sólo cuestionado, sino por la mera introducción del cultivo permanente de la tierra, cargada con el trabajo de las generaciones anteriores. Esto puede parecer aún bastante hipotético, pero pienso que se trata de una hipótesis razonable. Un hecho etnográfico que tiende a confirmar que este proceso está sucediendo y que los zafimaniry de alguna forma se dan cuenta de ello, fue un acontecimiento que presencié casi a mi llegada a la aldea donde tenía que trabajar. Fui a ver a un anciano que quería construir algunos arrozales y había llevado consigo algunos de los hijos de su hija, hombres fuertes, robustos y jóvenes. Cuando llegamos al sitio, hubo una larga y muy difícil sesión de regateo acerca de cuánto debían cobrar los jóvenes. A los muchachos merina que estaban conmigo todo el procedimiento les pareció muy sorprendente y debo decir que yo mismo lo encontré más bien desagradable. Cuando volvimos a la aldea discutí la situación con varias personas que dijeron que la construcción de arrozales era un tipo de cultivo totalmente diferente del cultivo de roza. Si se hubiese tratado de otro tipo de trabajo los jóvenes no hubiesen pedido pago alguno por parte de sus abuelos, pero éste era un cultivo especial, no el cultivo de los antepasados. Ellos no podían razonar más el caso, pero la distinción es significativa. Este es trabajo que se transforma en herencia, que es un haber permanente, y por lo tanto en un principio de desigualdad potencial que, al no ser pagado del mismo modo, es una señal de futura exclusión.

Sostengo que, al menos teóricamente, la transformación del sistema de parentesco de los zafimaniry en el de los merina es un resultado casi automático del tipo de propiedad introducido como consecuencia de la agricultura sedentaria. Tan pronto como se realizan matrimonios dentro del grupo con la finalidad de conservar la tierra dentro de un grupo de parientes próximos, dado que existe una regla de herencia bilateral, desaparece el modelo de mitades producido por alianzas políticas matrimoniales de los zafimaniry. Es reemplazado por un único grupo endógamo indiferenciado dentro del cual las relaciones matrimoniales no configuran ningún modelo particular (estructura compleja). Esto significa que los *demes* aparecen simplemente como resultado de una política matrimonial diferente empleada por los actores. Este cambio en la política matrimonial no ha supuesto ningún cambio en las reglas matrimoniales. Los zafimaniry no tenían reglas preferenciales de matrimonio: su patrón matrimonial *de facto* obedecía a la preocupación por ase-

gurar la movilidad y por crear lazos de cooperación. Cuando cambian su política matrimonial, se limitan a hacer lo que siempre han venido haciendo: seguir sus propios intereses, que han cambiado como consecuencia de su nueva preocupación por la tierra. Sin embargo, al hacer esto hacen algo más que crear *demes*, es decir, grupos endógamos arraigados en una localidad: también reducen la aplicación de los términos para los afines. Estos ya no son un grupo permanente en relación con otro grupo, sino unos pocos individuos que están en una relación de afinidad con Ego. El grupo como un todo, por lo tanto, está representado como un grupo de parientes, y la esposa ha de ser buscada, entre los propios parientes. Con otras palabras: cambiando sólo la política matrimonial de los actores, el sistema de parentesco de los zafimaniry puede transformarse en el de los merina. Para eliminar a los afines como categoría social significativa y producir un sistema donde la gente sea clasificada básicamente como perteneciente al grupo o como forastera, no se necesita cambiar las reglas de matrimonio o la terminología de parentesco.

Aunque la transformación del sistema de parentesco de los zafimaniry en el de los merina sea un paso simple, no cabe suponer que el nuevo sistema zafimaniry estará representado exactamente de la misma forma, ya que, en esa nueva situación, hay un elemento del modo de producción tradicional de los merina que no está presente. Tal elemento es la esclavitud, que en el caso de los merina lleva a una total devaluación del trabajo en la representación de su modo de producción. Cabe esperar no ocurra tal cosa en el nuevo sistema zafimaniry.

Ahora corresponde preguntar: ¿Qué sucede en el caso contrario? Aquí disponemos de una evidencia mucho mejor. Luego de la conquista francesa, y como una consecuencia de la liberación de los esclavos y de la pacificación de sus fronteras, los merina empezaron a salir de sus territorios tradicionales hacia nuevas tierras no ocupadas. Los cultivadores de arroz de regadío que llegan a un territorio nuevo se enfrentan, empero, con el problema económico opuesto al de los cultivadores de arroz de regadío ya asentados. De repente, la necesidad más importante es la de fuerza de trabajo para construir nuevas terrazas, pero no tienen esclavos. Además, una consecuencia automática de este tipo de desplazamiento territorial es que, a menos que todo el *deme* se desplace como un todo, la gente que se desparrama por los nuevos valles no serán *havana*. No obstante, ellos han llegado con un sistema conceptual que contrasta claramente *havana* y *vahiny*, y que excluye la posibilidad de transformar unos en otros. ¿Puede producirse una transformación de este sistema en un sistema zafimaniry? La respuesta es negativa, y es interesante para que comprendamos la trágica consecuencia de haber representado los medios de producción como propiedad privada. (Ver Bloch 1971a para una discusión más completa.)

He examinado en otra parte cómo la noción absoluta de *havana* presenta un problema moral mucho más serio en estas nuevas áreas, a medida que la gente intenta establecer vínculos con los no parien-

tes. En un contexto, tienen que simular que sus compañeros de trabajo son parientes, aunque tan pronto como se vuelven lo negarán —situación que motiva una gran tensión—. En otras palabras: la división del mundo social en gente del grupo y forasteros no puede ser cambiada con suavidad mediante la fácil introducción de una categoría de semiforasteros (afines). Los parientes artificiales de los merina con «semiforasteros» en virtud de las exigencias económicas de la situación en la que estos últimos se hallan, pero esta gente no puede ser acomodada dentro de su esquema sin quebrantar las reglas; es decir, sin comportarse con los *vahiny* de una manera inapropiada. Esta ambigüedad no es sólo terminológica: conduce a una ulterior acción social, como las acusaciones de brujería, e impone una «doble» vida —por una parte, la nueva localidad es considerada como el mundo social total; por la otra, ese mundo social es la sociedad ancestral—. Todo esto implica que, mientras una configuración conceptual (la de los zafimaniry) contiene en sí misma la posibilidad de transformarse suavemente en otra, la otra (la de los merina) parece tener dentro de su verdadera *forma* obstáculos que le impiden realizar una transformación opuesta. De este modo, puede decirse que aún podrían ser la fuente de ulteriores procesos dialécticos, y no sería demasiado aventurado argüir que éstos constituyen el presente de la sociedad merina.

Conclusiones

Al comienzo de este trabajo me hacía tres preguntas: 1) ¿En qué circunstancias la propiedad es presentada mixtificadamente como una relación entre la gente y las cosas? 2) ¿Forma parte el parentesco de la infraestructura en las sociedades precapitalistas? 3) ¿Cómo está determinado el parentesco de la base material de la sociedad? El material presentado aquí ofrece las siguientes respuestas:

1. La representación mixtificada de las relaciones de propiedad se debe, como dijo Rousseau, a la desigualdad, al hecho de que aquellos que controlan el sistema político no son los trabajadores; pero esto puede ser así sólo cuando las implicaciones sociales de la tecnología de la producción hacen verosímil la representación de la producción como fruto de la propiedad y no del trabajo. Esta es la situación tradicional de los merina.

2. Lo primero que hay que mencionar aquí es que, antes de que pueda establecerse una conexión entre el modo de producción y el sistema de parentesco, es necesario analizar otro nivel (por lo menos para el caso merina). Se trata de la representación del modo de producción. En el sistema merina, como sucede en el modo de producción capitalista, el sistema económico tradicional ya es una parte de la superestructura y se halla en el mismo tipo de relación dialéctica con el modo de producción que la superestructura con la infraestructura. Por el contrario, en el caso zafimaniry, la representación del modo de producción es una representación exacta y, por lo tanto,

es el modo de producción. Al igual que en el caso de los merina, la representación del modo de producción y el sistema de parentesco son congruentes. Pero esto significa que el modo de producción, la representación de este modo de producción, y el sistema de parentesco son una sola y la misma cosa. El sistema de parentesco para los zafimaniry son las relaciones de producción. En otras palabras: mientras que para los merina el sistema de parentesco es una parte de la superestructura, para los zafimaniry es una parte de la infraestructura. Cabe pensar que la razón de esta diferencia es el lugar que ocupa la esclavitud dentro del sistema social de los merina, en el contexto de la producción merina.

3. Las anteriores conclusiones nos proporcionan la contestación a la tercera pregunta. Puesto que para los zafimaniry, el parentesco es de por sí una parte del modo de producción, el mismo cambia directamente por reacción ante los cambios en el modo de producción. En el caso de los merina, los cambios en el modo de producción afectan al parentesco no directamente sino a través de un proceso dialéctico. Para comprender el resultado de un cambio en el modo de producción sobre la superestructura, hay que considerar la forma de la superestructura separadamente de la forma de la infraestructura. Las transformaciones históricas del sistema de los merina están determinadas también por los cambios en el modo de producción, pero en su caso sólo en última instancia.

APÉNDICE

El propósito de este apéndice es ofrecer un ejemplo real de la estructura de parentesco de una aldea zafimaniry. En mi libro *Placing the Dead* se encuentran ejemplos de aldeas merina.

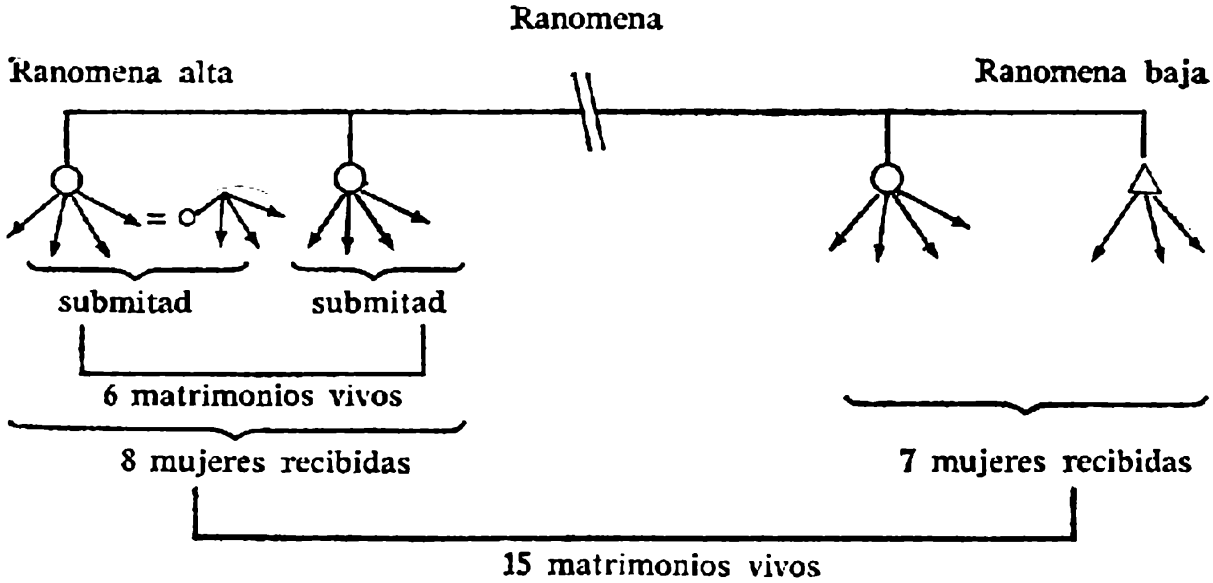
La aldea estudiada se llama Ranomena [10] y se halla en el mismo corazón del país zafimaniry. Su población asciende a 192 habitantes, lo que la convierte en típica entre las aldeas zafimaniry (ésta es prácticamente la norma para una aldea, Couland 1973:77). La aldea tiene una antigüedad de aproximadamente unos setenta años, ya que fue fundada a partir de otra aldea, Ambohimanjaka. La antigua Ambohimanjaka ya no existe, pero tiene dos aldeas «hijas»: Ranomena y la nueva Ambohimanjaka. Ya no vive ninguna de las personas pertenecientes a la generación fundadora que abandonó la vieja Ambohimanjaka, pero todavía existen algunos representantes de la generación siguiente.

Es una aldea que tiene todavía mucho bosque (según los estándares zafimaniry) y que se ha dedicado muy poco al cultivo del arroz de regadío. Sin embargo, hay aldeas que se encuentran en mejores condiciones en este aspecto (ver Couland 1973: *passim*).

Se trata de una aldea en la cual las dos mitades se distinguen

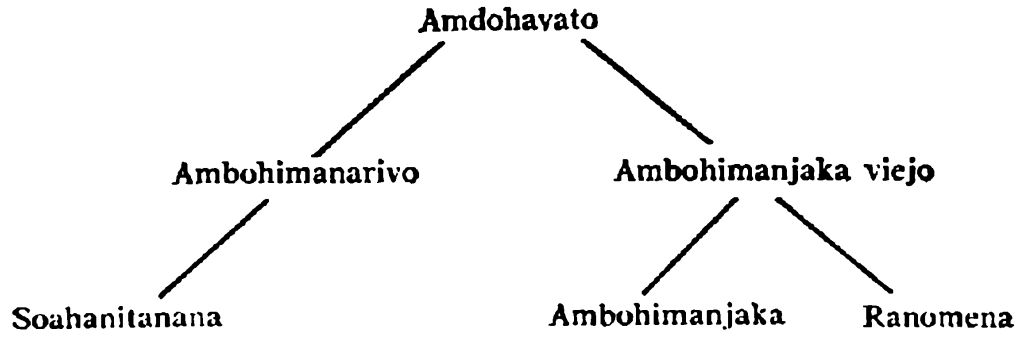
10. Couland lo designa como Ranomena Sur.

claramente: sus casas se hallan situadas a dos niveles distintos sobre la colina coronada por la aldea. Estas dos áreas y las dos mitades correspondientes se denominan Ranomena alta y Ranomena baja. Este uso de términos jerárquicos para distinguir las dos mitades no es típico y carece de significación social. Ranomena baja tiene 74 personas, mientras que Ranomena alta tiene 119 personas. Ranomena alta muestra una tendencia a la división interna en dos submitades, es decir, se empiezan a efectuar matrimonios dentro de la misma. Las dos mitades descienden de cuatro hermanos, de los que sólo uno vive todavía. El hecho de que tres de estos hermanos sean mujeres es interesante. Al casarse, estas mujeres fueron a vivir a las aldeas de sus esposos (en el caso de dos de ellas se trataba de nueva Ambohimanjaka; en el tercer caso, carezco de información). Sin embargo, sus hijos volvieron a vivir al pueblo de las madres. Esta alta incidencia de la matrilocalidad debe explicarse por el hecho de que Ranomena era entonces un pueblo nuevo con abundantes recursos forestales, mientras que Ambohimanjaka ya estaba en condiciones mucho peores. Se encuentra también otro elemento en Ranomena alta: los descendientes de hermanos de una mujer casada en la aldea. Esta mujer se ocupó de sus hermanos menores cuando éstos quedaron huérfanos. Entonces éstos se asentaron en la aldea y se mezclaron con Ranomena alta. De las 37 parejas casadas que había en la aldea en el momento del trabajo de campo, 25 vivían en Ranomena alta y 12 en Ranomena baja. De éstas, 21 eran parejas en las que ambos esposos procedían de la misma aldea, es decir, Ranomena. Ello significa que de 58 personas casadas de Ranomena, 42 (72 %) se habían casado dentro de la misma aldea, mientras que 16 (28 %) se habían casado fuera de ésta. De estas 21 parejas casadas de Ranomena, 15 tenían un cónyuge de Ranomena alta y uno de Ranomena baja, mientras que en 6 de ellas ambos cónyuges procedían de una mitad: Ranomena alta. El intercambio entre las dos mitades era simétrico. Ranomena alta recibía 8 mujeres; Ranomena baja recibía 7. La situación puede representarse mediante el siguiente diagrama:



Ahora bien, si queremos examinar el carácter de los casamientos entre gente de Ranomena y de otras aldeas, debemos considerar primero algunos hechos. Estos casamientos eran casi todos realizados con otras tres aldeas: Ambohimanarivo, Ambohimanjaka, Soahanitanana. En su genealogía, las aldeas se vinculan de la siguiente manera:

Los nombres de los pueblos que ya no existen están subrayados (ver Couland 1973: 118, para una genealogía ligeramente distinta).



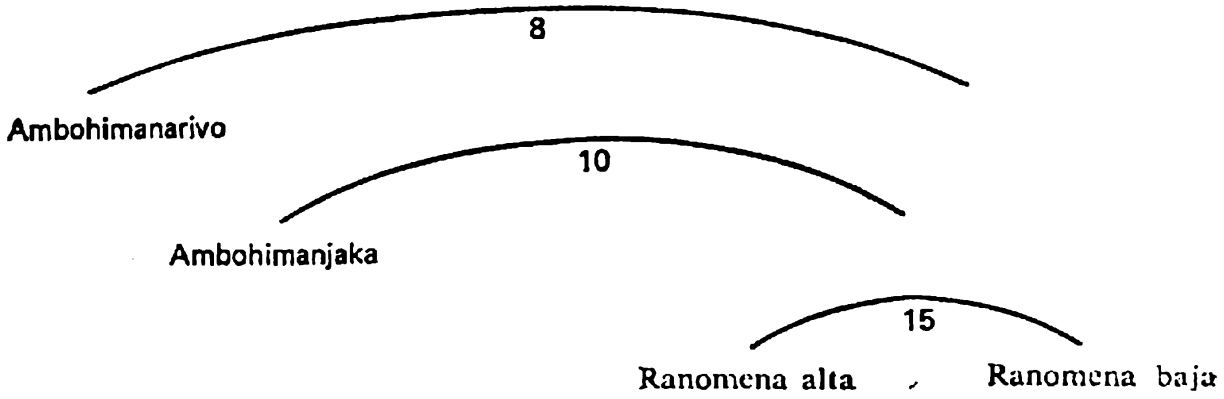
De los cuatro pueblos, Ambohimanjaka y Ambohimanarivo tenían peor bosque para la roza, mientras que Soahanitanana tenía más.

Menos bosque para la roza Ambohimanjaka Ambohimanarivo	Ranomena	Más bosque para la roza Soahanitanana

Si consideramos los casamientos que constan en mi genealogía ranomena, entre Ranomena y las otras tres aldeas, obtenemos las siguientes cifras:

Ranomena 10 Ambohimanjaka (375 hab.)
Ranomena 8 Ambohimanarivo (400 hab.)
Ranomena 7 Soahanitanana (125 hab.)

El número de casamientos con Ambohimanarivo y Ambohimanjaka se explica fácilmente como el mantenimiento por parte de los ranomena de su lugar en dos sistemas de mitades previamente existentes de los que proceden. Esto puede representarse de la siguiente manera:



Al principio resulta sorprendente hallar nada menos que siete casamientos con Soahanitanana, especialmente si tenemos en cuenta sus reducidas dimensiones. Esta frecuencia relativamente alta es muy evidente si consideramos sólo los matrimonios todavía vivos. Obtenemos así las siguientes cifras:

Ranomena 6 Ambohimanjaka (375 habs.)
Ranomena 4 Ambohimanarivo (400 habs.)
Ranomena 6 Soahanitanana (125 habs.)

Otro rasgo distingue a los casamientos entre Ranomena y Soahanitanana de los otros: la dirección del intercambio de mujeres. Las cifras relativas a esto resultan muy hipotéticas por cuanto la genealogía sobre la cual se basan fue registrada en Ranomena y por lo tanto, si tenemos en cuenta la regla de uxorilocalidad, es probable que registre con exactitud los casamientos en que las mujeres han ido a vivir a Ranomena, pero que no registre con fidelidad los de mujeres de Ranomena que hayan ido a vivir a otras aldeas, puesto que éstas no aparecen en los censos de la aldea. No por ello la diferencia entre las pautas de casamiento Ranomena/Soahanitanana y los otros, deja de ser sugerente:

Matrimonios vivos

Ranomena recibidas 4 (mujeres)	=	Ambohimanjaka recibidas 2
Ranomena recibidas 3	=	Ambohimanarivo recibidas 1
Ranomena recibidas 3	=	Soahanitanana recibidas 3

Estas cifras sugieren (1) que en los últimos tiempos Ranomena ha reducido la frecuencia de sus casamientos con Ambohimanjaka y Ambohimanarivo y ha incrementado la frecuencia de sus casamientos con Soahanitanana; (2) que mientras Ranomena tiende a recibir mujeres de Ambohimanjaka y Ambohimanarivo, es probable que, en cambio, tienda a dar mujeres a Soahanitanana. Ambas tendencias parecen explicables por el hecho de que, por la posición ecológicamente más favorable de Ranomena con relación a Ambohimanjaka y Ambohimanarivo, son estas aldeas las que desean mantener lazos con Ranomena, de modo que sus grupos familiares corresidentes puedan en última instancia desplazarse a Ranomena; el mismo tipo de relación existe entre Ranomena y Soahanitanana. No obstante, mientras que, para Ranomena, Ambohimanjaka y Ambohimanarivo son el pasado, Soahanitanana es el futuro y, por lo tanto, los habitantes de Ranomena se están situando en una relación de mitad con Soahanitanana, al tiempo que tratan de liberarse de una relación idéntica con Ambo-

himanjaka y Ambohimanarivo. La razón para ello, según admite la gente en Ranomena, es la diferencia en la cantidad de bosque de las distintas aldeas. Queda todavía una pregunta: ¿Por qué se presta Soahanitanana a ser absorbida de esta manera? La respuesta reside en el hecho de que la abundancia de bosque de Soahanitanana tiene como contrapartida el aislamiento geográfico. Ranomena es el pueblo más cercano, el único cercano en realidad. Son, por lo tanto, aliados naturales y necesarios.

BIBLIOGRAFIA

BLOCH, M. 1971a. *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organisation in Madagascar.* Londres y Nueva York: Seminar Press.

— 1971 b. «The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms» *Man* 6: 79-87.

COULAND, D. 1973. *Les Zafimaniry: Un groupe ethnique de Madagascar à la poursuite de la forêt.* Tananarive: Fanontam-Boky Malagasy.

ENGELS, F. 1884. *The Origin of the Family, Private Property and the State.* En Karl Marx y Frederick Engels *Selected Works.* Londres: Lawrence and Wishart, 1968.

FREEMAN, D. 1970. *Report on the Iban.* London School of Economics Monographs on Social Anthropology, No. 41.

GLUCKMAN, M. 1965. *The Ideas in Barotse Jurisprudence.* New Haven y Londres: Yale University Press.

GOODENOUGH, W. H. 1951. *Property, Kin and Community on Truk,* Yale University Publications in Anthropology, No. 46.

GOODY, J. R. 1962. *Death, Property and the Ancestors.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, Londres: Tavistock Publications.

ISNARD, H. 1954. «Les Bases géographiques de la monarchie Hava», en *Eventail de l'histoire vivante: hommage à Lucien Febvre.* París: A. Colin.

KOTTAK, C. P. 1971. «Kinship Groups and Social Calculation among the Southern Betsileo». *American Anthropologist* 73 (1): 178-93.

LEACH, E. R. 1961. *Pul Eliya, A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure.* Cambridge University Press.

LINTON, R. 1933. *The Tanala: a Hill Tribe of Madagascar.* Chicago: Field Museum of Natural History, Publication 317.

— 1939. «The Tanala of Madagascar», en A. Kardiner, *The Individual and his Society.* Nueva York: Columbia University Press. (Tr. cast. México: F.C.E.)

MAINE, H. S. 1861. *Ancient Law.* Londres: John Murray.

RAHARIJAONA, S. 1957. «Population de la haute vallée de l'Imady, district d'Ambositra». En la Biblioteca del Bureau pour le Développement Agricole.

RAISON, J. P. 1972. «Utilisation du sol et organisation de l'espace dans l'Imerina ancienne» *Tany Malagasy* 13.

RATSIMBAZAFIMAHEFA, P. 1971. «Le Fisakana: Archéologie et couches culturelles». Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar. *Travaux et Documents* 9.

ROUSSEAU, J.-J. 1754. *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Vol. 3, Bibliothèque de la Pléiade. París: Gallimard, 1964: 171.

STAUDER, J. 1971. *The Majangir: Ecology and Society of a Southwestern Ethiopian People*. Cambridge University Press.

TERRAY, E. 1973. «État, Tradition, Technologie en Afrique Noire». *Annales* 28 (5).

VERIN, P. 1964. «Les Zafirmaniry et leur art. Un groupe continuateur d'une tradition esthètique Malgache méconnue». *Revue de Madagascar* (27): 1-76.

INDICE

Introducción, por Maurice Bloch . . 5

Nota sobre las referencias bibliográficas . . 11

EMPIRISMO Y MATERIALISMO HISTÓRICO

Maurice Godelier
Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas 13

Raymond Firth
¿El antropólogo escéptico?
La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad 43

Stephan Feuchtwang
La investigación de la religión . 79

CLASE Y CONSCIENCIA DE CLASE

Emmanuel Terray
Clases y consciencia de clase en el reino abron de Gyaman 105

Joel Kahn
La escala económica y el ciclo de la pequeña producción de mercancías en Sumatra occidental 163

DETERMINACIÓN DE DOMINIO Y EVOLUCIÓN

Jonathan Friedman
Tribus, estados y transformaciones 191

Maurice Bloch
La propiedad y el final de la alianza 241

BIBLIOTECA DE ANTROPOLOGIA

Dirigida por José R. Llovera

1 Adam Kuper
Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972

2 José R. Llobera (ed.)
La antropología como ciencia
Textos de Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, Goodenough, Kaplan, Manners, Panoff, Rivers, Malinowski, Lewis, Gluckman, Conklin, Leach, Eggan, Murdock, McEwen, Jarvie, Beattie, Tylor, Ipola y Nutini, compilados y prologados por José R. Llobera.

3 J. S. Kahn (ed.)
El concepto de cultura: textos fundamentales
Textos de Tylor, Kroeber, Malinowski, White y Goodenough, compilados y prologados por J. S. Kahn.

4 A. R. Radcliffe-Brown
El método de la antropología social

5 Louis Dumont
Introducción a dos teorías de la antropología social
Textos adicionales de Gellner, Beattie, Schneider, Rivers, Fortes, Leach, Goody, Needham y Dumont.

6 Maurice Godelier (ed.)
Antropología y economía
Textos de Marx, Maine, Morgan, Bücher, Malinowski, Burling, Leclair Jr., Polanyi, Dalton, Kaplan, Sahlins, Wolf y Godelier, compilados y prologados por Maurice Godelier.

7 E. E. Evans-Pritchard
Brujería, oráculos y magia entre los azande

8 E. R. Leach
Sistemas políticos de la Alta Birmania

9 E. E. Evans-Pritchard
Los nuer

10 Maurice Bloch (ed.)
Análisis marxistas y antropología social

En preparación:

M. G. Smith (ed.)
Antropología política

A. R. Radcliffe Brown y Daryl Forde (eds.)
Sistemas africanos de parentesco y matrimonio

M. K. Martin y Barbara Voorhies
La mujer: un enfoque antropológico

Antropología y sociología en otras colecciones

Barrington Moore Jr.
Poder político y teoría social

Paolo Caruso
Conversaciones con Lévi-Srauss, Foucault y Lacan

Claude Lévi-Strauss, Pierre Bordieu y otros
La teoría

Timothy Raison (ed.)
Los padres fundadores de la ciencia social

Raymond Bellour
El libro de los otros
(Conversaciones con Lévi-Strauss y otros)

E. R. Leach
Un mundo en explosión

Jean Duvignaud
La sociología

Cathérine Backès-Clément
Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos

E. R. Leach
Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo
Claude Lévi-Strauss
El oso y el barbero

Claude Lévi-Strauss
El futuro de los estudios del parentesco

Oscar Lewis
La cultura de la pobreza
Oscar Lewis, K. S. Karol y Carlos Fuentes
Pobreza, burguesía y revolución

Jean-Marie Vincent
La metodología de Max Weber
Max Weber
Fundamentos metodológicos de la sociología

Julian Pitt-Rivers
Tres ensayos de antropología estructural

Marco Ingrosso
Modelos socioeconómicos de interpretación de la realidad latinoamericana: de Mariátegui a Gunder Frank

Rodolfo Stavenhagen, Ernesto Laclau, Ruy Mauro Marini
Tres ensayos sobre América Latina

Claude Lévi-Strauss, Melford E. Spiro, Kathleen Gough
Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia

Claude Lévi-Strauss
Estructuralismo y ecología

Bruce G. Trigger, Friedrich Engels
Sobre el origen del hombre

Luc de Heusch
El estructuralismo heterodoxo de Mary Douglas
Mary Douglas
Sobre la naturaleza de las cosas

Maurice Godelier
Funcionalismo, estructuralismo y marxismo

Kent V. Flannery
La evolución cultural de las civilizaciones

Max Gluckman, Mary Douglas, Robin Horton
Ciencia y brujería

Maurice Zeitlin
Propiedad y control: la gran corporación y la clase capitalista

Maurice Godelier
Antropología y biología. Hacia una nueva cooperación

Eric J. Hobsbawm
Los campesinos y la política
Hamza Alavi
Las clases campesinas y las lealtades primordiales

Theodor Shanin
Naturaleza y lógica de la economía campesina

David Goddard, Jairus Banaji, Peter Forster
Crítica de la antropología británica

La antropología se presenta como la ciencia general del hombre, incorporando tanto la vertiente biológica como la social. Formada por la unidad precaria de una multitud de disciplinas y subdisciplinas, tales como la antropología física, la arqueología, la lingüística, la antropología cultural y social, la etnología, etc., y con tradiciones nacionales muy diversas (en particular cabría mínimamente distinguir la norteamericana, la británica y la francesa) ha acumulado en los cien años de su existencia un corpus factual y teórico de considerable importancia. Sin embargo, la antropología sigue llevando en el ámbito de habla española una vida lánguida, por no decir miserable, a la que no ha sido ajena la escasez de textos en castellano.

En los últimos años el interés por la antropología ha crecido de forma muy notable. En consecuencia, la demanda de libros antropológicos se ha dejado sentir en los círculos más diversos, especialmente en el ámbito de la enseñanza universitaria.

La BIBLIOTECA ANAGRAMA DE ANTROPOLOGIA aparece con la intención de responder de una forma sistemática a esta demanda. Su objetivo último será crear un amplio fondo de textos básicos (libros y *readings*), tanto clásicos como modernos, combinando el *rigor* científico con la *variedad* de temas y escuelas. Aunque no desdeñará otras disciplinas antropológicas, su campo básico será la antropología cultural y social. Dentro de ella tratará de cubrir todas las áreas de especialización tradicionales (parentesco, religión, magia y sistemas simbólicos; organización política y económica; etc.), así como las contemporáneas, prestando igualmente atención a cuestiones de historia, epistemología, teoría y métodos de la disciplina.

En 1973 la Asociación de Antropólogos Sociales del Reino Unido convocó, por primera vez en su historia, un simposio sobre antropología y marxismo. Este hecho era el índice de un doble fenómeno: por una parte, la crisis de la antropología social británica de corte funcionalista y, por otra, la vitalidad de la nueva antropología marxista que apareció en Francia en los años sesenta. El libro compilado por Maurice Bloch, ANALISIS MARXISTAS Y ANTROPOLOGIA SOCIAL, ofrece una selección de los trabajos presentados a dicho simposio, así como una conferencia de Raymond Firth relacionada con el tema. Se trata de una serie de textos exploratorios, que abren nuevas vías a la antropología desde un marxismo no dogmático enriquecido por la crítica contemporánea.

Los temas que tocan los diversos autores que se sitúan en una perspectiva marxista (no necesariamente idéntica) van desde la definición de clase social (Terray) hasta el estudio de la religión (Feuchtwang), pasando por el estudio del modo de producción simple (Kahn), la reinterpretación de un clásico de la antropología (Friedman) y las relaciones entre el modo de producción y el sistema de parentesco (Godelier y Bloch), y el trabajo de Firth es un intento de recuperación de Marx desde una perspectiva funcionalista puesta al día.

MAURICE BLOCH nació en Caen, Francia, en 1939. Se educó en Francia e Inglaterra y se doctoró en la Cambridge University. Ha hecho trabajo de campo en Madagascar (1964-6, 1971) y ha sido profesor en la London School of Economics, en Swansea, Berkeley y Göteborg. Actualmente es reader de antropología social en la L.S.E. Además de numerosos artículos, ha publicado *Placing the Dead* (1971), *Malinowski Memorial Lecture* (1976) y ha compilado *Political Language & Oratory* (1975).

Biblioteca Anagrama de Antropología
Dirigida por José R. Llobera